Verbum Caro

VOLUME XIV (N° 56)

Depuis quelques mois, les événements œcuméniques se sont multipliés. Mesurant aujourd'hui tout le chemin parcouru, nous pouvons rendre grâce pour tous ces fruits de l'Esprit. Il n'est pas possible de les citer tous ici. Nous nous bornerons à noter la rencontre de Foi et Constitution, *à St-Andrews en Ecosse, dans le cadre du rassemblement des divers organismes du Conseil œcuménique des Eglises, et la création à Rome du* Secrétariat pour l'union des chrétiens, *en vue du Concile œcuménique de l'Eglise catholique romaine.*

Il est clair que, depuis la conférence de Foi et Constitution *en 1952, à Lund, des progrès énormes ont été faits dans le domaine du travail théologique œcuménique. Du stade de la théologie comparée et du témoignage confessionnel, on est passé à celui d'une véritable recherche commune, pour se soumettre ensemble à la vérité révélée dans l'Ecriture sainte. Cet effort sincère de dépouillement confessionnel, en vue de l'unité visible, a révélé par lui-même l'efficacité et le bénéfice d'une « lecture » œcuménique, ecclésiale, de l'Ecriture. Il ne fait pas de doute qu'à lire et comprendre la Bible en communion avec des représentants de diverses traditions, dans la perspective de découvrir une communauté universelle de pensée et d'y soumettre tout individualisme ou confessionalisme, les théologiens élargissent leur intelligence de la Vérité et font ainsi l'expérience fructueuse de la tradition vivante, qui n'est autre que la compréhension ecclésiale et œcuménique de la Révélation.*

Les quatre commissions théologiques de Foi et Constitution : *« Christ et l'Eglise », « Tradition et traditions », « Formes du culte » et « Institutionalisme », ont fait, et continuent, l'expérience de cette recherche œcuménique, prometteuse des résultats les plus considérables. La commission sur « Christ et l'Eglise », dont le rapport va bientôt paraître, s'est engagée dans une recherche ecclésiologique résolument disciplinée par une profonde réflexion christologique, à la lumière des premiers conciles œcuméniques. La commission sur « Tradition et traditions » découvre peu à peu la signification de la tradition vivante dans la compréhension de l'Ecriture. Le célèbre* « Scriptura sola »

se complète heureusement d'un « in consensu Ecclesiae », *tant il est vrai que le Saint Esprit n'a pas inspiré l'Ecriture pour l'usage des chrétiens isolés, mais pour la donner à toute l'Eglise comme norme de sa foi œcuménique. La commission sur les « Formes du culte » ouvre à chacun la compréhension synthétique des diverses liturgies, toutes issues, fondamentalement, de la prière du Christ et des Apôtres au soir du Jeudi saint. La commission sur l'« Institutionalisme » s'attache à dépouiller les divisions confessionnelles de tout le poids des facteurs purement contingents de l'histoire, de la culture, de l'habitude, pour faire apparaître mieux tout ce qui unit les Eglises, au delà de ces écrans inévitables.*

Lors du Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, son Secrétaire général, le Docteur Visser 't Hooft, a salué de manière très positive la création, par le Pape Jean XXIII, d'un Secrétariat pour l'union des chrétiens, en vue du Concile du Vatican II. Cet organisme nouveau, présidé par le Cardinal Bea, avec, comme secrétaire, Monseigneur Willebrands, est chargé des contacts œcuméniques de l'Eglise romaine avec les autres Eglises. Il informera sur les travaux préparatoires du concile et il recevra les documents provenant des chrétiens non-romains, intéressés par ces travaux. Lorsqu'on se rappelle l'histoire d'un peu plus de trente ans des rapports entre l'Eglise romaine et le mouvement œcuménique, on ne peut que rendre grâce pour l'œuvre du Saint Esprit à travers les pionniers de l'unité.

Notre revue se réjouit de ces signes de l'unité visible, des résultats théologiques de Foi et Constitution, *de la création du* Secrétariat pour l'union des chrétiens, *et de la nomination à sa tête du Cardinal Bea et de Monseigneur Willebrands.*

Dans la ligne de ces relations œcuméniques toujours plus fréquentes entre catholiques-romains et protestants, nous nous réjouissons aussi très particulièrement du colloque réuni fin septembre à Taizé, où des évêques catholiques-romains et des pasteurs ont abordé, durant trois jours, le problème de l'évangélisation dans le monde actuel. Qu'une telle rencontre soit possible aujourd'hui est un fait nouveau, fruit du patient labeur des ouvriers de l'unité qui nous ont précédé dans l'église militante, et qui connaissent maintenant, auprès de Dieu, l'unité parfaite de la communion des saints.

La Rédaction.

L'amour de Dieu dans le don de la loi

Chacun connaît les grandes lignes de la théologie de saint Paul sur la loi ; à première vue, ses définitions de la loi sont fort peu favorables et c'est très souvent ce que nous avons le mieux retenu ! Par exemple : « la puissance du péché, c'est la loi » (1 Cor. 15. 56) ; « la loi produit la colère » (Rom. 4. 15). De son côté, l'Epître aux Hébreux (très inspirée par la pensée paulinienne) dit : « la loi n'a rien amené à la perfection » (7. 19). Mais à côté de ces appréciations négatives il y en a d'autres : « la loi est sainte, juste et bonne » (Rom. 7. 12) ; elle est spirituelle (7. 14) ; elle a été promulguée par des anges (Gal. 3. 19) ; elle est un pédagogue (Gal. 3. 24).

En face de ces déclarations, il vaut la peine de se pencher sur ce qu'a été la loi aux yeux des Hébreux, en particulier le Décalogue et les textes apparentés [1]. Sans nous attacher à la lettre du Décalogue, nous le verrons dans son contexte historique et cultuel, car c'est là que nous comprendrons le mieux que le don de cette loi est un geste d'amour de Dieu. C'est là, en effet, qu'Israël a saisi tout l'amour de Dieu pour lui, car cette loi était le *signe* de l'Alliance. Alliance et loi sont deux termes indissolubles, encore qu'il faille se rendre compte à quel point le terme de « loi » a besoin d'un commentaire.

1. Les deux types de droit dans l'Ancien Testament[2]

1) *Le droit « casuistique »*

Une certaine prudence est nécessaire lorsque nous parlons des lois dans l'Ancien Testament, car il y en a beaucoup et de diverses sortes ; de plus, les lois contenues dans l'Ancien Testament ne datent pas toutes de la même époque, et plusieurs textes ont été retouchés à des époques postérieures, et alourdis par des adjonctions et des commentaires divers. Nous ne nous trouvons pas devant un corps de lois

[1] L'idée de ce travail a son point de départ dans l'ouvrage de J.-J. Stamm, *Le Décalogue* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959). Nous empruntons beaucoup à cet auteur auquel nous tenons à rendre hommage et dont on reconnaîtra la pensée en maints passages de notre exposé (nous le disons une fois pour toutes afin de ne pas multiplier les références). En plus de l'ouvrage cité, nous devons mentionner aussi l'étude de A. Alt, *Ursprünge des israelitischen Rechts* (*Kleine Schriften I*, München, Beck 1953) que nous utilisons abondamment, de même que certaines pages de la *Theologie des Alten Testamnts I*, de G. v. Rad (Kaiser Vg., München 1957). Nous recommandons également au lecteur M. Noth, *Gesetze im Pentateuch* (*Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Kaiser Vg., München 1957).

[2] Cf. Alt, *op. cit.*

se complète heureusement d'un « in consensu Ecclesiae », *tant il est vrai que le Saint Esprit n'a pas inspiré l'Ecriture pour l'usage des chrétiens isolés, mais pour la donner à toute l'Eglise comme norme de sa foi œcuménique. La commission sur les « Formes du culte » ouvre à chacun la compréhension synthétique des diverses liturgies, toutes issues, fondamentalement, de la prière du Christ et des Apôtres au soir du Jeudi saint. La commission sur l'« Institutionalisme » s'attache à dépouiller les divisions confessionnelles de tout le poids des facteurs purement contingents de l'histoire, de la culture, de l'habitude, pour faire apparaître mieux tout ce qui unit les Eglises, au delà de ces écrans inévitables.*

Lors du Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, son Secrétaire général, le Docteur Visser 't Hooft, a salué de manière très positive la création, par le Pape Jean XXIII, d'un Secrétariat pour l'union des chrétiens, en vue du Concile du Vatican II. Cet organisme nouveau, présidé par le Cardinal Bea, avec, comme secrétaire, Monseigneur Willebrands, est chargé des contacts œcuméniques de l'Eglise romaine avec les autres Eglises. Il informera sur les travaux préparatoires du concile et il recevra les documents provenant des chrétiens non-romains, intéressés par ces travaux. Lorsqu'on se rappelle l'histoire d'un peu plus de trente ans des rapports entre l'Eglise romaine et le mouvement œcuménique, on ne peut que rendre grâce pour l'œuvre du Saint Esprit à travers les pionniers de l'unité.

Notre revue se réjouit de ces signes de l'unité visible, des résultats théologiques de Foi et Constitution, *de la création du* Secrétariat pour l'union des chrétiens, *et de la nomination à sa tête du Cardinal Bea et de Monseigneur Willebrands.*

Dans la ligne de ces relations œcuméniques toujours plus fréquentes entre catholiques-romains et protestants, nous nous réjouissons aussi très particulièrement du colloque réuni fin septembre à Taizé, où des évêques catholiques-romains et des pasteurs ont abordé, durant trois jours, le problème de l'évangélisation dans le monde actuel. Qu'une telle rencontre soit possible aujourd'hui est un fait nouveau, fruit du patient labeur des ouvriers de l'unité qui nous ont précédé dans l'église militante, et qui connaissent maintenant, auprès de Dieu, l'unité parfaite de la communion des saints.

La Rédaction.

L'amour de Dieu dans le don de la loi

Chacun connaît les grandes lignes de la théologie de saint Paul sur la loi ; à première vue, ses définitions de la loi sont fort peu favorables et c'est très souvent ce que nous avons le mieux retenu ! Par exemple : « la puissance du péché, c'est la loi » (1 Cor. 15. 56) ; « la loi produit la colère » (Rom. 4. 15). De son côté, l'Epître aux Hébreux (très inspirée par la pensée paulinienne) dit : « la loi n'a rien amené à la perfection » (7. 19). Mais à côté de ces appréciations négatives il y en a d'autres : « la loi est sainte, juste et bonne » (Rom. 7. 12) ; elle est spirituelle (7. 14) ; elle a été promulguée par des anges (Gal. 3. 19) ; elle est un pédagogue (Gal. 3. 24).

En face de ces déclarations, il vaut la peine de se pencher sur ce qu'a été la loi aux yeux des Hébreux, en particulier le Décalogue et les textes apparentés [1]. Sans nous attacher à la lettre du Décalogue, nous le verrons dans son contexte historique et cultuel, car c'est là que nous comprendrons le mieux que le don de cette loi est un geste d'amour de Dieu. C'est là, en effet, qu'Israël a saisi tout l'amour de Dieu pour lui, car cette loi était le *signe* de l'Alliance. Alliance et loi sont deux termes indissolubles, encore qu'il faille se rendre compte à quel point le terme de « loi » a besoin d'un commentaire.

1. Les deux types de droit dans l'Ancien Testament[2]

1) *Le droit « casuistique »*

Une certaine prudence est nécessaire lorsque nous parlons des lois dans l'Ancien Testament, car il y en a beaucoup et de diverses sortes ; de plus, les lois contenues dans l'Ancien Testament ne datent pas toutes de la même époque, et plusieurs textes ont été retouchés à des époques postérieures, et alourdis par des adjonctions et des commentaires divers. Nous ne nous trouvons pas devant un corps de lois

[1] L'idée de ce travail a son point de départ dans l'ouvrage de J.-J. STAMM, *Le Décalogue* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959). Nous empruntons beaucoup à cet auteur auquel nous tenons à rendre hommage et dont on reconnaîtra la pensée en maints passages de notre exposé (nous le disons une fois pour toutes afin de ne pas multiplier les références). En plus de l'ouvrage cité, nous devons mentionner aussi l'étude de A. ALT, *Ursprünge des israelitischen Rechts* (*Kleine Schriften I*, München, Beck 1953) que nous utilisons abondamment, de même que certaines pages de la *Theologie des Alten Testamnts I*, de G. v. RAD (Kaiser Vg., München 1957). Nous recommandons également au lecteur M. NOTH, *Gesetze im Pentateuch* (*Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Kaiser Vg., München 1957).

[2] Cf. ALT, *op. cit.*

homogène, mais devant des *listes* de lois plus ou moins étendues, souvent différentes les unes des autres par leurs tendances, leurs âges et leurs préoccupations.

Par exemple, il y a toute une série de lois qui commencent par « si » ou par « quand » : « Quand (si) un homme frappe son esclave ou sa servante avec un bâton et qu'il ou elle meurt sous sa main, on les vengera » (Ex. 21. 20). Ces lois visent des *cas* très précis et qui sont toujours soigneusement distingués les uns des autres. Dans l'exemple cité, du maître qui bat son serviteur, on distingue le cas où celui-ci ne mourrait pas immédiatement ; le verset suivant (v. 21) spécifie alors : « Si pourtant il survit un jour ou deux, on ne le vengera pas, car c'est une acquisition d(e)'(l')argent (du propriétaire) ». Les lois de ce type ressortent de ce qu'on appelle le droit casuistique. Les études poussées qui ont été faites à ce sujet pendant ces dernières années ont montré que c'est un droit avant tout *civil* et que jamais il ne fait intervenir le nom de Dieu comme garant de la justice. D'ailleurs, l'objet même de ce droit est de nature strictement *profane*. On a dû aussi constater, par comparaison avec des codes de lois non israélites, que ce « droit casuistique » présentait des caractéristiques si particulières que la seule explication possible au sujet de son origine est qu'Israël l'a *emprunté* à un autre peuple. La chose est d'autant plus plausible que le droit en question reflète les préoccupations d'une population ayant une civilisation résidente et agricole. Or Israël n'a connu une telle civilisation qu'après être entré en Palestine et après être devenu lui-même un peuple sédentaire et cultivateur, c'est-à-dire après les temps du nomadisme au désert. On a donc supposé à juste titre que le droit casuistique aurait été emprunté petit à petit aux Cananéens par les Hébreux nomades au fur et à mesure que ceux-ci modifiaient leur style de vie après s'être installés en Palestine.

2) *Le droit « apodictique »*

Si nous avons mentionné cette forme casuistique du droit israélite, forme d'origine profane, c'est tout d'abord afin de ne pas nous fourvoyer quand nous parlons de l'amour de Dieu dans le don de la loi, c'est-à-dire afin de savoir de quelle loi il s'agit. Et c'est ensuite afin de mieux mettre en évidence le caractère spécifiquement israélite, « yahwiste » de la loi que nous avons à examiner [3].

Il y a donc dans l'Ancien Testament un autre type de lois que celui dont nous avons parlé jusqu'ici. Ce sont des lois qui, au lieu de traiter de cas concrets, parlent d'une façon très générale et dont la forme est très différente de la première : ce sont des ordres exprimés en courtes phrases lapidaires. Par exemple : « Maudit l'homme qui fait une idole ou une image en métal fondu » ; « maudit qui recule la borne

[3] Il ne faudrait pas conclure des phrases qui précèdent que l'amour de Dieu soit exclu de la connaissance d'un droit emprunté aux Cananéens. Car ce droit fait partie de l'ensemble des biens que Yahweh transmettait à Israël : la terre promise avec des maisons déjà bâties, des citernes toutes creusées, des vignes toutes plantées, etc. (cf. Deut. 6. 10 s).

de son prochain » ; ou encore : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face », « tu ne te feras pas d'images taillées », etc. ; on reconnaît là le type auquel appartient le Décalogue.

Or nous avons à faire ici à quelque chose de nouveau. Là où les lois casuistiques s'occupaient des relations civiles et profanes entre un homme et son voisin, par exemple, nous voyons intervenir ici une troisième personne qui n'est autre que Yahweh. Par le « Je suis Yahweh ton Dieu » du Décalogue, celui-ci est rapporté dans son ensemble au MOI qui va donner et garantir la loi ; et il en sera de même des autres listes de lois du même type. Au « quand » (« si ») qui introduit les lois du type casuistique se substitue maintenant un style nouveau. Au lieu d'une forme impersonnelle, nous avons dans le Décalogue et dans les textes du même « genre » une forme personnelle : le TU auquel Dieu s'adresse. C'est du reste en partie grâce à ce changement radical de style que les deux types de loi ont pu être différenciés. Mais, même là où nous ne rencontrons pas un TU explicite, la personne de Yahweh reste présente. Les lois casuistiques prévoyaient des fautes matérielles manifestes justiciables en tribunal. Mais ici, dans le droit donné par Dieu — c'est bien de cela qu'il s'agit — il est question de fautes qui ne ressortissent précisément plus d'un tribunal humain parce que ce nouveau type de lois repose sur l'autorité de Yaweh et non sur celle de la société civile.

Ce nouveau type de droit qu'Alt appelle « droit apodictique » est donc un droit d'ordre *religieux* ; il ne concerne pas tant des affaires privées que la situation de tout le peuple. Ou plus exactement, ce droit ne fait pas de différence entre le sacré et le profane, c'est-à-dire que pour lui *tout* est sacré. Alors que le droit casuistique était religieusement neutre, le droit de Dieu est « totalitaire ». Cela est donc très important : le « tu ne tueras point » n'est plus une affaire de convenances sociales, mais une affaire où Dieu exprime sa volonté.

2. La commémoration de la sortie d'Egypte

Ce qui met cette loi à part, ce sont en particulier les *circonstances* où elle a été donnée. Et c'est là que nous touchons notre sujet en plein : l'amour de Dieu dans le don de la loi.

La loi israélite (« apodictique »), dans ce qu'elle a de plus pur, de plus original, nous la rencontrons au moment de la sortie d'Egypte. Elle est le don de Dieu à Israël au moment où celui-ci quittait la maison de servitude pour entrer dans la liberté de Yahweh. Le don de la loi est lié au don de la liberté, il est le signe de la grâce de Dieu. Car un esclave n'a pas de loi, il est livré au bon vouloir et à l'arbitraire de son maître. Israël, recevant une loi, sait par là qu'il a un statut de liberté. La loi est aussi le signe qu'une alliance est conclue avec Dieu, alliance basée sur l'élection. La loi est le signe qu'un dialogue est établi entre celui qui donne la loi et celui qui la reçoit ; c'est pourquoi

on peut dire que la loi est un signe de l'amour de Dieu pour ces deux raisons : la libération et l'alliance.

Au cours des siècles qui ont suivi, la loi a été constamment mise en relation avec le souvenir de la libération ; la loi et la délivrance forment un tout et une unité dans l'Ancien Testament. Et le peuple d'Israël en a été bien conscient dans toute son histoire. La libération d'Egypte va de pair avec la rencontre avec Yahweh et, par conséquent, va de pair avec la connaissance de sa volonté. Et l'on était si conscient de cette unité que dans la fête où, tous les sept ans, on célébrait le renouvellement de l'Alliance [4], on re-présentait liturgiquement la situation d'Israël au moment où Yahweh fit alliance avec lui et lui donna sa loi ; c'était la célébration de l'amour de Dieu par la célébration de la libération et du don de la loi.

1) *Le Psaume 81*

Le Psaume 81 est précisément un de ces textes où sont jumelées les deux idées de libération et de connaissance de la loi de Dieu, un texte où les deux événements sont chantés en même temps [5]. Les versets 2-6a nous situent dans la fête d'automne, au moment du renouvellement de l'alliance. On voit clairement ici que la fête n'est pas une exception, mais une fête répétée régulièrement : c'est un « commandement », une « ordonnance ». Il y a toute une tradition contenue et préservée dans la fête. Elle recrée pour les assistants la situation ancienne et première où furent établis les liens entre Israël et Yahweh. La musique, la trompette, les cris dont parle le Psaume sont les cris de joie d'une foule rassemblée non pour s'amuser, mais pour célébrer les rites précis qui font partie de la liturgie où Yahweh est acclamé comme le libérateur : le v. 6 rappelle que Dieu est sorti « contre » [6] l'Egypte.

Puis, aux vv. 7-8, on entend Dieu qui prononce, comme à nouveau, son arrêt de délivrance. C'en est fini des lourds fardeaux. Comme le dit Weiser [7] : « Il ne faut pas considérer ce passage simplement comme un souvenir d'une histoire du passé... Les temps verbaux (des imparfaits) montrent que la communauté ne se tient pas à distance des événements anciens, mais qu'elle y participe, qu'elle est impliquée dans ce qui se passe, qu'elle vit le temps sacré. Devant la présence de Dieu... les cadres du temps et de l'espace disparaissent et toute l'histoire du salut est concentrée dans l'instant » où Dieu est actuel et immédiatement présent.

On peut s'étonner de ce que ce ne soit pas le Sinaï qui soit mentionné ici ; mais comme le Psaume a été écrit de toutes façons passablement de temps après les événements, il est permis de penser

[4] Cf. ALT, *op. cit.*, p. 327 s. : la fête signifiait plus ou moins un retour du peuple à son état idéal, primitif.

[5] Cf. STAMM, *op. cit.*, p. 27, et H.-J. KRAUS, *Die Psalmen* (Biblischer Kommentar), p. 563 s.

[6] Il faut garder la leçon du Texte massorétique.

[7] *Die Psalmen* (ATD), p. 363.

qu'une tradition parallèle en a influencé la rédaction. Or, selon cette seconde tradition, ce serait à Mériba que Dieu aurait donné la loi à Israël (cf. Ex. 15. 25). Cependant, dans le souvenir des nuées où se cachait Yahweh, il semble bien que l'auteur du Psaume n'a pas oublié les phénomènes qui caractérisent les événements du Sinaï : feu, trompette, orage. On remarquera enfin que dans ce texte, la délivrance *précède* le don de la loi qui en est la conséquence.

Puis, le v. 9 annonce que Dieu va « établir un témoignage » [8]. Or la loi va constituer pour le peuple ce témoignage. Témoignage de quoi ? Qu'il s'est passé quelque chose dans l'histoire : la libération et l'alliance. La loi est le sceau de ces événements ; elle en est le centre ; elle rappellera aux Israélites qu'ils doivent fidélité au Dieu Sauveur.

Malheureusement pour nous, le texte du Psaume, travaillé, chargé de quelques adjonctions au cours des ans, a aussi perdu certains éléments de sa forme originale. Les vv. 10-11 sont tout ce qui reste d'une récitation complète du Décalogue qui devait peut-être avoir lieu ici. Mais, même si cette récitation n'avait pas place dans le cadre du Psaume, elle faisait partie de la fête, elle en était même l'élément essentiel [9].

Mais le temps de la grâce accordée à Israël n'est pas terminé ; il y a encore ces derniers mots du v. 11 : « Ouvre ta bouche, je la remplirai ». Que représente la bénédiction qui est annoncée là ? Il faut éviter de trop rétrécir l'image. Il peut sans doute s'agir d'une promesse matérielle, rappel du don de la manne au désert ; mais ce dont la bouche d'Israël peut aussi être pleine, c'est de la Parole du Dieu qui vient de le sauver et de se révéler à lui.

Les derniers versets touchent de moins près notre sujet ; c'est une invitation à la repentance. Cependant, il faut remarquer que cette repentance reste axée sur la loi qui vient d'être rappelée à Israël : cette loi est salvatrice ; ne pas l'écouter a été la cause de la venue des ennemis et de la perte du bonheur.

Ce Psaume montre donc l'amour du Dieu libérateur, qui offre l'alliance et avec elle la loi, ou plus exactement le Décalogue.

2) *Le Décalogue, charte de la liberté*

Nous avons parlé plusieurs fois du Décalogue à propos des lois « apodictiques ». En quoi est-il encore l'expression de l'amour de Dieu ?

a) *La révélation.* Tout d'abord, comme le dit von Rad [10], « Israël a compris et célébré la révélation des commandements comme un événement salutaire de première importance ». Le Décalogue est en effet un document capital dans la révélation de l'amour de Dieu, comme de la révélation en général. Par cette loi, Dieu se montre tel

[8] Les « que je t'avertisse » ou « je t'instruirai » de diverses traductions sont trop faibles.

[9] Cf. STAMM, *op. cit.*, p. 23 ss, S. MOWINCKEL, *Le Décalogue* (Alcan, Paris 1927), p. 127.

[10] *Op. cit.*, p. 195.

qu'il est, dans son absolu. Israël a dû apprendre qu'il n'y avait pour lui qu'un seul Dieu, alors que dans toutes les religions des pays avoisinants, on pouvait en adorer autant qu'on voulait. Yahweh, le Dieu qui s'incarnera en Jésus-Christ, montre qu'il est seul, comme nous savons et croyons sous peine d'hérésie mortelle que ce n'est qu'en Jésus-Christ que nous rencontrons Dieu tel qu'il s'est fait connaître au monde une fois pour toutes. L'absolu de l'incarnation, absolu par son unicité, a son parallèle dans l'Ancien Testament, dans l'absolu du « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face ». Sans être favorable à l'idée d'une soi-disant révélation progressive, nous pouvons cependant considérer comme vraisemblable que les premiers disciples n'auraient peut-être pas saisi comme ils le firent l'exclusivisme de la révélation en Jésus-Christ s'ils n'avaient été formés par l'Ancien Testament.

b) *La charte de la liberté.* Un autre point sur lequel il faut insister, c'est que le Décalogue est, selon l'expression de J.-J. Stamm, une « charte de la liberté » pour les Israélites. Charte de la liberté non seulement par rapport à l'ancien oppresseur égyptien, mais aussi charte de la liberté pour les individus à l'intérieur même du peuple que Dieu appelait à l'existence. En effet, à côté des interdictions qui règlent les rapports entre Yahweh et le peuple, il y a les interdictions qui protègent les individus des violences de leurs voisins [11]. Au travers du droit apodictique, l'amour de Dieu consiste à s'occuper de certains détails très pratiques, bien qu'ils soient rédigés en termes très généraux. C'est pourquoi, cette fameuse « loi » dont nous avons parlé jusqu'ici, n'est *pas* une loi : car nous ne nous trouvons pas en présence de commandements tyranniques, mais en présence de la volonté de celui qui a libéré Israël. Lorsque nous utilisons le mot de « loi » à propos du Décalogue, nous en faussons le sens. L'hébreu n'utilise précisément pas ce mot : il parle bien plutôt des dix « paroles » de Yahweh (cf. Ex. 20. 1). Or, celles-ci sont les termes d'une alliance et non d'une loi. Le Décalogue est bien plus l'occasion d'une louange et d'une action de grâce que d'un mouvement de crainte envers le Dieu donneur de la loi.

3. La loi, offre de vie

Longtemps après Moïse, les auteurs bibliques se sont demandé *pourquoi* Dieu avait donné des lois, ce qu'elles signifiaient du point de vue des relations du peuple d'Israël et de son Dieu. Ils n'ont jamais douté du droit de Dieu à légiférer. Mais quelle était l'intention de Dieu en légiférant ? De nouveau, ils ont compris à quel point l'amour de Dieu était là à l'œuvre car, selon eux, la loi divine était *Vie*. De telle sorte que Dieu, en donnant sa loi offrait la vie à Israël. Et il n'y avait qu'à la prendre [12].

[11] Pour l'exégèse détaillée des différents commandements, voir l'ouvrage de STAMM.

[12] C'est une idée assez propre au Deutéronome que quiconque écoute la volonté de Dieu et l'accepte reçoit en même temps la vie (VON RAD, *op. cit.*, p. 195, N. 14) ; mais le don de cette vie n'est pas un « marché » conclu entre Dieu et le peuple. Celui-ci est pris en charge par Dieu, c'est pourquoi il reçoit

Le passage de Deut. 30. 11-20 est caractéristique à cet égard. Sans doute, il est beaucoup plus tardif que le droit apodictique et que le Décalogue dans sa forme initiale, et son intérêt — différent — se concentre sur l'ensemble de la législation deutéronomienne. Mais il exprime lui aussi, de façon assez claire, combien Dieu aime son peuple en lui donnant une loi.

Les versets 30. 11-13 veulent affirmer la sollicitude de Dieu ; faut-il dire même son abaissement ? Le Deutéronome a certes le sens de la sainteté de Dieu : il a été influencé par le mouvement prophétique préexilique. Mais cette insistance sur la sainteté de Dieu ne l'empêche pas de voir combien Dieu sait de quoi nous sommes faits. De même que celui-ci ne restera pas toujours distant, perdu dans son ciel, mais s'abaissera jusqu'à nous, prenant forme de serviteur, de même sa loi n'est pas présentée ici comme un monument inaccessible et qui devrait jeter les hommes dans le désespoir (cf. Rom. 7). De même que Dieu a donné en Christ une révélation à la mesure humaine [13], de même ici, il donne une loi à l'échelle des hommes. Le caractère « terrestre » de la loi apparaît clairement ici : le commandement de Dieu n'est pas dans les cieux, si haut qu'on ne peut l'atteindre ; il n'est pas au delà de l'infini de la mer ; bref, il n'est pas caché dans les espaces cosmiques, mais il est sur la terre des hommes, sur la terre des *créatures* de Dieu [14]. Pour connaître cette loi, il n'y aura pas non plus besoin d'un surhomme, d'un médiateur qui monterait aux cieux ou qui traverserait les espaces cosmiques ; car elle est là, proche, à portée de main. Cette proximité de la loi est donc présentée comme la conséquence d'un geste d'amour prévenant, comme, en Christ, nous avons accès immédiatement à la volonté de Dieu puisqu'il est cette vérité qui nous atteint directement.

Deut. 30. 14 insiste encore, s'il est possible, sur cette proximité : les commandements sont dans la bouche et dans le cœur de l'homme. Cela ne veut pas dire que le Deutéronomiste pense à une religion naturelle selon laquelle l'homme connaîtrait de lui-même la volonté de Dieu ! Mais il veut dire que Dieu a parlé assez clairement pour que l'homme puisse comprendre (le cœur) et répéter (la bouche) les commandements. Yahweh n'est pas comme certaines divinités grecques qui laissent les hommes agir, mais qui les châtient soudain si ceux-ci dépassent une certaine limite connue des seuls dieux. L'auteur biblique précise que bien au contraire, l'homme *sait* ce que Dieu veut, et que, s'il désobéit, il ne peut invoquer comme excuse que la loi était inconnue et incompréhensible. De plus, le Deutéronome présente toujours la loi comme une loi qu'on peut observer et même facilement observer [15]. Les commandements ne demandent pas une moralité difficile, mais au contraire un minimum ; ils marquent la périphérie du terrain où l'homme est libre, mais au delà duquel il ne doit pas s'aventurer.

la vie dans les commandements (VON RAD, *idem*).

[13] Ce qui n'exclut pas qu'elle soit aussi à la mesure de Dieu !

[14] La résonance *cosmique* de telles expressions devait être considérable pour une oreille israélite.

[15] Cf. VON RAD, *op. cit.*, p. 197.

Enfin, les versets 15 ss. montrent de leur côté que le bien et la vie, avec la bénédiction divine, sont liés à la loi, au don de la loi. Yahweh offre tout cela à Israël, avec un pays nouveau. Il n'y a qu'à choisir. Or le choix est clair : c'est la mort avec la malédiction de Dieu, ou la loi avec l'amour de Dieu et pour Dieu.

Il faut remarquer encore que le Deutéronomiste replace ses auditeurs dans les temps anciens, dans la situation d'Israël au désert : comme le Ps. 81, il revit le temps de l'élection, le temps de l'Alliance et du don de la loi. Ainsi le souvenir du moment où Dieu a donné sa loi ne s'est pas effacé au cours des siècles. Toujours il est resté plein du même mouvement d'amour de Dieu. Et la loi est demeurée un sujet de reconnaissance, de joie et d'adoration.

Comment se fait-il alors que cette loi, témoin de l'amour de Dieu soit devenue ensuite « puissance du péché » ? Primitivement, la loi n'était pas assimilée à un code, et, comme le fait remarquer J.-J. Stamm à propos du Décalogue, l'expression négative de la volonté de Dieu n'a rien de figé, mais elle permet une adaptation de la loi à toutes les circonstances et à leur évolution politique, sociale et économique. Chaque génération doit reprendre la loi et la repenser à chaque occasion. Et ce travail n'est en rien celui de nos légistes modernes qui doivent amender, compléter nos codes de lois par des paragraphes nouveaux. La loi israélite était donc bien plus un mouvement, ou, comme le dit von Rad [16], un *Geschehen*. Mais après l'Exil, un durcissement se produisit et la loi devint un sujet en soi. Elle restait bien rapportée à Dieu, mais celui-ci n'était plus *dans* la loi ; témoin la question que Jésus dut faire aux théologiens de son temps : « Est-il permis de faire du bien... le jour du Sabbat ? » (Mc. 3. 1 ss). La loi n'était plus le geste du Dieu libérateur, car les hommes s'étaient emparés de la loi de telle sorte que, d'une part, ils étaient retombés dans un esclavage parallèle à celui de l'Egypte et que, d'autre part, ils avaient pensé échapper à la vraie volonté de Dieu en régissant eux-mêmes la loi (ex. : l'usage du « corban », Mc. 7. 9 ss).

Il a fallu la présence du Christ et le Saint-Esprit pour faire sauter tout cela. Il a fallu le *visage*, la *personne* de Jésus pour que la volonté de Dieu cesse d'être le code anonyme qu'on en avait fait. Par Christ, la volonté de Dieu prend en même temps le visage de l'amour. Christ, notre loi, est à la fois l'amour *et* le commandement : il est le commandement et sa réalisation tout à la fois. Certes l'amour du Christ ne supprime rien de la volonté de Dieu et il serait faux de penser que l'autorité de Dieu fût diminuée du fait de l'amour. En Christ, la loi n'est plus « apodictique », elle est « en chair ». Qui a Christ a la loi, qui a Christ obéit à la loi. Ainsi, en Christ la loi éclate, car elle trouve en lui son plein accomplissement.

PHILIPPE REYMOND, *Bottens, près Lausanne.*

[16] *Idem*, p. 200. Nous utilisons ici une série de données de VON RAD.

Théologie de l'épiclèse

La question de l'épiclèse a déjà fait couler beaucoup d'encre, ce qui peut facilement s'expliquer, car derrière un problème strictement liturgique en apparence, se situent des positions théologiques relatives à la nature de la présence réelle et du sacrifice eucharistique.

On peut néanmoins s'étonner de ce que le problème ait été souvent artificiellement compliqué par des présupposés qui n'ont rien à voir avec la question et surtout par des constructions entachées d'*a priori* douteux. On est d'autant plus surpris, qu'en l'occurence, des liturgistes d'une valeur universellement appréciée semblent, lorsqu'ils abordent le sujet de l'épiclèse, abandonner le terrain de la rigueur scientifique que l'on serait en droit d'attendre d'eux. Indirectement d'ailleurs, cette attitude montre, infiniment plus que les acerbes polémiques gréco-latines du bas moyen-âge, l'importance réelle de la question qui, en tout état de cause, ne se limite pas à une différence sur le moment de la consécration.

L'épiclèse doit être étudiée dans son contexte liturgique qui est celui de la grande prière eucharistique appelée en Orient *anaphore* et dont elle constitue l'aboutissement logique, postulée par les parties qui la précèdent. L'anaphore, c'est-à-dire la prière d'oblation, présente une unité fondamentale de structure dans toutes les anciennes familles liturgiques, bien que des différences non négligeables de détail existent, manifestant une insistance pouvant aller jusqu'à la prolixité sur certaines parties, réduisant, au contraire, certaines autres au strict minimum. Les lois de l'évolution liturgique nous font voir l'amplification de ce phénomène, d'ailleurs souvent compensé, surtout à partir du IVe siècle, par des emprunts réciproques.

L'unité de structure a, à sa base, une double cause :

1. Elle résulte, d'abord, de la communauté d'origine, le schème eucharistique provenant d'un type de prière juif de bénédictions *(berakoth)* consistant en une action de grâce à Dieu pour la nourriture et la boisson ; cette « eucharistie » reçut un sens nouveau, lors de la Cène du Seigneur avant la Passion.

2. Elle résulte, ensuite, de la continuité de la tradition, déjà attestée par l'apôtre Paul, dans la première Epître aux Corinthiens [1].

[1] Cor. 2. 23 et suiv. Sur le sens de Παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου (v. 23), voir : L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul.* (2e édit.) Paris 1948, p. 196-198 — Voir aussi : O. CULLMANN, *La Tradition* (Cahiers théol. 33), Neuchâtel-Paris 1953, p.12-13.

Dans ses grandes lignes, la structure de l'anaphore est la suivante :

— Dialogue initial.

— Action de grâce plus ou moins développée pour les bienfaits accordés par Dieu. Généralement, le début de cette « eucharistie » se présente comme une exaltation du Nom divin. Cette action de grâce culmine avec la mention de l'œuvre rédemptrice du Christ et de l'institution de la Nouvelle Alliance dont la Cène, par le commandement explicite du Seigneur, est le mémorial. C'est dans cette perspective que les liturgies anciennes introduisent ici une relation de la Cène célébrée par le Seigneur « la nuit où il fut livré » (1 Cor. 11. 23), ou, plus rarement, une simple allusion à l'événement.

— Obéissant à l'injonction dominicale : « faites ceci en mémorial de moi » (1 Cor. 11. 24 et 25), l'Eglise présente les oblats. C'est là la charnière de l'anaphore ; après la phase eucharistique et commémorative, nous passons à la phase parousiaque et eschatologique : le célébrant, au nom de la communauté, offre à Dieu le pain et le vin, comme mémorial de toute l'économie du Christ.

— Le célébrant supplie Dieu d'envoyer son pouvoir consécrateur sur l'oblation de la sainte Eglise, afin que les dons offerts deviennent corps et sang du Christ et que les communiants reçoivent les arrhes de la vie éternelle.

— L'anaphore s'achève, à l'instar des prières juives, par une doxologie.

Comme on le voit, l'épiclèse a sa place logique dans l'anaphore, et son interprétation ne devrait pas soulever de difficultés majeures sur le plan liturgique, si l'on n'avait artificiellement plaqué des présupposés d'une conception théologique aberrante dont nous parlerons plus loin.

L'épiclèse, avec des formulations diverses, n'est absente d'aucune des liturgies anciennes que nous connaissons : on la trouve aussi bien à Rome (prière d'oblation de la « Tradition apostolique ») qu'à Edesse, dans la lointaine Osrohène (première rédaction de la liturgie d'Addaï et Mari) [2].

[2] Voir : BRIGHTMAN, *Liturgies Easten and Western*, vol. I, Oxford 1896, p. 247-305. Sur l'authenticité de l'épiclèse dans cette anaphore, voir DOM GREGORY DIX, *The shape of the Liturgy*, p. 182-185 ; ce savant préfère parler, à ce propos, non pas d'une épiclèse proprement dite mais seulement d'un "statement of the Purpose of the Eucharist" (*op. cit.*, p. 181) — DOM BOTTE pensait que l'épiclèse dans cette liturgie était une addition postérieure ; c'est la position qu'il exprimait dans son article intitulé : *L'anaphore Chaldéenne des Apôtres*. Orient. Chr. per. (III-IV) année 1949 p. 259-276. Mais, récemment, l'éminent liturgiste a admis l'authenticité de cette épiclèse. (La communication traitant de cette question a été lue lors de la 3e conférence internationale des études patristiques, Oxford 1959). — Pour l'épiclèse dans la liturgie de saint Hippolyte, voir *infra* note 32.

Il nous faut, dès maintenant, relever une objection que l'on soulève parfois en Occident, aussi bien dans l'Eglise catholique romaine que dans certains milieux anglicans : l'épiclèse primitive, telle qu'elle est attestée par exemple chez saint Hippolyte, ne serait qu'une pétition pour des effets salutaires en faveur des communiants. Ce ne serait que plus tard, en Syrie d'abord, puis dans tout l'Orient, que l'idée de la consécration des oblats par l'épiclèse se serait répandue, et l'on veut relever la première trace de cette « nouvelle théorie » dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, au milieu du IVe siècle. Dans cette hypothèse hasardeuse, on lie d'une manière étroite la croyance de l'Eglise avec le progrès des formulations théologiques ou théologico-liturgiques. Remarquons que l'emploi généralisé d'une telle méthode a conduit les historiens libéraux des dogmes à des négations radicales. L'argument que l'on utilise, en l'occurence, contre la valeur consécratoire de l'épiclèse est un glaive à double tranchant, car l'idée de conversion des oblats n'étant pas non plus mentionnée ailleurs dans les liturgies anciennes, on serait logiquement conduit à conclure que cette notion fait défaut dans la théologie de l'Eglise des premiers siècles... Il est bien certain, qu'à cette époque, l'accent était surtout mis sur la manifestation d'effets bénéfiques chez les communiants et sur le caractère eschatologique de l'eucharistie, mais justement, cela impliquait la réalité de l'élément parousiaque. En correlation avec cela, on relèvera l'emploi significatif des verbes grecs ἀναδεικνύναι et ἀποφαίνειν.

Normalement donc, l'épiclèse est soudée à l'anamnèse et à l'oraison d'offrande (c'est-à-dire à ce qui est dans le sens strict, l'« anaphore » proprement dite) : cette place découle du développement de l'action liturgique. Cette règle est universelle, la prétendue exception que l'on croit relever dans une anaphore égyptienne antique n'en est pas une, en réalité. Pour voir ce qu'il en est, il faut étudier un point de détail de structuration dans la prière eucharistique. L'action de grâce initiale débute par une exaltation du Nom divin qui, très tôt en Orient, plus tardivement en Occident, a amené l'insertion dans l'anaphore du *Sanctus* [3].

La prière se poursuit par une reprise d'un des thèmes de cet hymne : En Syrie et plus tard en Occident, en dehors de la zone restreinte où l'on employait la liturgie romaine, on reprend le thème de la première partie du *Sanctus* ; ainsi, par exemple, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, nous lisons : « Nous joignant à ces bienheureuses puissances, nous aussi, Maître ami des hommes, nous clamons et disons : Tu es saint et très saint... » En Occident, en dehors de Rome et des diocèses suburbicaires, l'action

[3] A propos de cette insertion, voir : J. H. Srawley, *The ealy history of the Liturgy* (seconde édition), Cambridge 1949, p. 42. Sur le caractère relativement récent de l'introduction du Sanctus dans la liturgie gallicane, voir : E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*, Bull. de litt. eccl. LII, 1951, p. 17-43.

Dans ses grandes lignes, la structure de l'anaphore est la suivante :

— Dialogue initial.

— Action de grâce plus ou moins développée pour les bienfaits accordés par Dieu. Généralement, le début de cette « eucharistie » se présente comme une exaltation du Nom divin. Cette action de grâce culmine avec la mention de l'œuvre rédemptrice du Christ et de l'institution de la Nouvelle Alliance dont la Cène, par le commandement explicite du Seigneur, est le mémorial. C'est dans cette perspective que les liturgies anciennes introduisent ici une relation de la Cène célébrée par le Seigneur « la nuit où il fut livré » (1 Cor. 11. 23), ou, plus rarement, une simple allusion à l'événement.

— Obéissant à l'injonction dominicale : « faites ceci en mémorial de moi » (1 Cor. 11. 24 et 25), l'Eglise présente les oblats. C'est là la charnière de l'anaphore ; après la phase eucharistique et commémorative, nous passons à la phase parousiaque et eschatologique : le célébrant, au nom de la communauté, offre à Dieu le pain et le vin, comme mémorial de toute l'économie du Christ.

— Le célébrant supplie Dieu d'envoyer son pouvoir consécrateur sur l'oblation de la sainte Eglise, afin que les dons offerts deviennent corps et sang du Christ et que les communiants reçoivent les arrhes de la vie éternelle.

— L'anaphore s'achève, à l'instar des prières juives, par une doxologie.

Comme on le voit, l'épiclèse a sa place logique dans l'anaphore, et son interprétation ne devrait pas soulever de difficultés majeures sur le plan liturgique, si l'on n'avait artificiellement plaqué des présupposés d'une conception théologique aberrante dont nous parlerons plus loin.

L'épiclèse, avec des formulations diverses, n'est absente d'aucune des liturgies anciennes que nous connaissons : on la trouve aussi bien à Rome (prière d'oblation de la « Tradition apostolique ») qu'à Edesse, dans la lointaine Osrohène (première rédaction de la liturgie d'Addaï et Mari) [2].

[2] Voir : BRIGHTMAN, *Liturgies Easten and Western*, vol. I, Oxford 1896, p. 247-305. Sur l'authenticité de l'épiclèse dans cette anaphore, voir DOM GREGORY DIX, *The shape of the Liturgy*, p. 182-185 ; ce savant préfère parler, à ce propos, non pas d'une épiclèse proprement dite mais seulement d'un "statement of the Purpose of the Eucharist" (*op. cit.*, p. 181) — DOM BOTTE pensait que l'épiclèse dans cette liturgie était une addition postérieure ; c'est la position qu'il exprimait dans son article intitulé : *L'anaphore Chaldéenne des Apôtres*. Orient. Chr. per. (III-IV) année 1949 p. 259-276. Mais, récemment, l'éminent liturgiste a admis l'authenticité de cette épiclèse. (La communication traitant de cette question a été lue lors de la 3e conférence internationale des études patristiques, Oxford 1959). — Pour l'épiclèse dans la liturgie de saint Hippolyte, voir *infra* note 32.

Il nous faut, dès maintenant, relever une objection que l'on soulève parfois en Occident, aussi bien dans l'Eglise catholique romaine que dans certains milieux anglicans : l'épiclèse primitive, telle qu'elle est attestée par exemple chez saint Hippolyte, ne serait qu'une pétition pour des effets salutaires en faveur des communiants. Ce ne serait que plus tard, en Syrie d'abord, puis dans tout l'Orient, que l'idée de la consécration des oblats par l'épiclèse se serait répandue, et l'on veut relever la première trace de cette « nouvelle théorie » dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, au milieu du IVe siècle. Dans cette hypothèse hasardeuse, on lie d'une manière étroite la croyance de l'Eglise avec le progrès des formulations théologiques ou théologico-liturgiques. Remarquons que l'emploi généralisé d'une telle méthode a conduit les historiens libéraux des dogmes à des négations radicales. L'argument que l'on utilise, en l'occurence, contre la valeur consécratoire de l'épiclèse est un glaive à double tranchant, car l'idée de conversion des oblats n'étant pas non plus mentionnée ailleurs dans les liturgies anciennes, on serait logiquement conduit à conclure que cette notion fait défaut dans la théologie de l'Eglise des premiers siècles... Il est bien certain, qu'à cette époque, l'accent était surtout mis sur la manifestation d'effets bénéfiques chez les communiants et sur le caractère eschatologique de l'eucharistie, mais justement, cela impliquait la réalité de l'élément parousiaque. En correlation avec cela, on relèvera l'emploi significatif des verbes grecs ἀναδεικνύναι et ἀποφαίνειν.

Normalement donc, l'épiclèse est soudée à l'anamnèse et à l'oraison d'offrande (c'est-à-dire à ce qui est dans le sens strict, l'« anaphore » proprement dite) : cette place découle du développement de l'action liturgique. Cette règle est universelle, la prétendue exception que l'on croit relever dans une anaphore égyptienne antique n'en est pas une, en réalité. Pour voir ce qu'il en est, il faut étudier un point de détail de structuration dans la prière eucharistique. L'action de grâce initiale débute par une exaltation du Nom divin qui, très tôt en Orient, plus tardivement en Occident, a amené l'insertion dans l'anaphore du *Sanctus* [3].

La prière se poursuit par une reprise d'un des thèmes de cet hymne : En Syrie et plus tard en Occident, en dehors de la zone restreinte où l'on employait la liturgie romaine, on reprend le thème de la première partie du *Sanctus* ; ainsi, par exemple, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, nous lisons : « Nous joignant à ces bienheureuses puissances, nous aussi, Maître ami des hommes, nous clamons et disons : Tu es saint et très saint... » En Occident, en dehors de Rome et des diocèses suburbicaires, l'action

[3] A propos de cette insertion, voir : J. H. SRAWLEY, *The ealy history of the Liturgy* (seconde édition), Cambridge 1949, p. 42. Sur le caractère relativement récent de l'introduction du Sanctus dans la liturgie gallicane, voir : E. GRIFFE, *Aux origines de la liturgie gallicane*, Bull. de litt. eccl. LII, 1951, p. 17-43.

de grâce assez brève est dans ce genre : *Vere sanctus, vere benedictus, Dominus Noster Jesus Christus qui...* En Egypte, au contraire, on reprend le thème de la seconde partie du *Sanctus* : « Les cieux et la terre sont remplis de ta gloire ». On a , alors, l'embolisme suivant dans l'anaphore de Sarapion de Thmuis : « Plein est le ciel, pleine est la terre de ta gloire magnifique, Seigneur des puissances. Remplis aussi ce sacrifice de ta puissance et de ta participation (μεταλήψεως)» Puis vient une courte prière introduisant et justifiant le récit de l'Institution. L'offrande précédant ce récit, il n'y a pas lieu d'avoir une anamnèse après ; on passe directement à une courte reprise de la prière d'oblation introduisant une épiclèse de facture archaïque, adressée au *Logos* et qui exprime avec une parfaite clarté la portée consécratoire de l'invocation : « Que soit présent ('επιδημησάτω), Dieu de vérité, ton saint Logos sur ce pain, afin que ce pain devienne corps du Logos, et sur ce calice, afin que ce calice devienne sang de la Vérité. Et fais que tous les communiants reçoivent un remède de vie pour la guérison de toute maladie et la consolidation de tout progrès et de toute vertu, non comme condamnation, Dieu de vérité, ni comme honte et opprobre »[4]. Pour en revenir à l'ambolisme du *Sanctus*, disons qu'on le trouve dans toutes les liturgies authentiquement égyptiennes, sous des formes analogues à celle de l'anaphore de Sarapion ; seulement, des influences extérieures ont contribué à conformer l'anamnèse à la norme des autres groupes liturgiques ; un bon exemple de cette standardisation nous est fourni par la liturgie de saint Marc[5]. Beaucoup pensent que l'embolisme du *Sanctus* est l'épiclèse originale de la famille liturgique alexandrine ; la seconde ne serait alors qu'une addition postérieure. Cette supposition, que l'on présente d'ailleurs souvent comme une certitude, est séduisante et, après tout, il est souvent nécessaire dans la recherche scientifique de formuler des hypothèses ; mais il ne faut négliger aucune donnée ! Or, premièrement, nous n'avons aucun document liturgique égyptien sans épiclèse après le récit de l'Institution ; le papyrus de Crum, bien que mutilé à l'endroit de l'épiclèse, ne laisse place à aucun doute, car il comporte le verbe «δεόμεθα» qui introduit l'invocation et il contient la fin de la formule épiclétique, avec l'énumération des effets bénéfiques pour les communiants, telles qu'on les trouve mentionnés généralement à cette place[6]. La connexion avec la liturgie de saint Marc est, d'ailleurs, très nette.

Secondement, l'épiclèse, après l'Institution, dans l'anaphore de Sarapion est, avons-nous dit, d'une facture archaïque ; si c'était un emprunt tardif, comment expliquer l'invocation du *Logos* ? Egalement, le verbe «γένηται» pour désigner la consécration des

[4] Texte et commentaire dans le livre de H. LIETZMANN : *Mass and Lord's Supper* (fasc. 2 de la trad. anglaise), Leiden, p. 60-63.
[5] *Ibid.* (fasc. 1), p. 46.
[6] Voir le texte grec et la traduction française dans le livre de MGR P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 5e éd., Paris 1913, p. 327-330.

oblats a été, par la suite, remplacé par des termes plus techniques, dans le monde hellénophone. Au milieu du IVe siècle, avec le progrès de la théologie trinitaire, en Orient, l'épiclèse au *Logos* constitue déjà nettement un archaïsme ; si saint Athanase y fait encore allusion, ses successeurs sur le siège d'Alexandrie, Pierre II (373-380) et Théophile (385-412), mentionnent expressément la consécration par l'invocation du Saint-Esprit [7], conformément à l'usage liturgique égyptien de leur temps. En admettant que « la seconde épiclèse » soit dans la liturgie alexandrine un emprunt, il faudrait reconnaître qu'il remonte, au plus tard, au IIIe siècle, et encore plutôt au début qu'à la fin. En tous cas, on doit exclure radicalement l'hypothèse de Lietzmann qui y voit un emprunt syro-byzantin [8]. La pré-épiclèse égyptienne a retenu l'attention des liturgistes à cause d'un rapprochement que l'on peut faire entre celle-ci et la prière « *quam oblationem* » du canon romain. En fait, cette dernière est d'interprétation difficile [9]. Dans une rédaction plus ancienne, attestée par le *De sacramentis* ambrosien, la ressemblance avec l'embolisme égyptien du *Sanctus* est encore plus marquée [10]. Est-ce à dire qu'à Rome, il y a eu une transition entre le *Sanctus* et le récit de la Cène analogue à celle que l'on trouve en Egypte ? C'est possible. Malheureusement, il y a un hiatus d'un siècle et demi environ dans notre connaissance de la liturgie romaine entre le témoignage d'Hippolyte et celui d'Ambroise. Par ailleurs, pour donner une réponse valable à la question, il faudrait pouvoir élucider un point capital : A quel moment exact, les prières d'intercessions ont-elles été introduites à l'intérieur du canon romain, après le *Sanctus* ? Ces insertions ont, en effet, complètement détruit, à Rome, l'unité de la grande prière eucharistique. Quand ce bouleversement a-t-il commencé ? Il est très possible que ce soit déjà au IVe siècle. De toutes façons, c'était chose facile au début du Ve siècle comme le prouve la lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio, en 416 [11].

Nous avons posé comme principe, au début de cette étude, que l'épiclèse impliquait une certaine conception du sacrifice eucharistique qui nous paraît être la plus ancienne et a, en outre, l'avantage d'écarter de fausses problématiques. Ces mésinterprétations de la signification du sacrifice eucharistique au moyen-âge ont amené la réaction excessive des Réformateurs, tandis que la théologie tridentine ne faisait souvent qu'accentuer certains aspects scolastiques bien propres à ancrer les protestants dans leur conviction du caractère non-biblique de l'idée de sacrifice

[7] Pour Pierre II, voir *apud* THÉODORET, H.E. IV, 19, *P.G.* 82, col. 1169. Pour Théophile, voir *apud* JÉROME, *Epist.* XCVIII, 13, *P.L.* 22, col. 801.

[8] H. LIETZMANN, *op. cit.* (fasc. 2) p. 63.

[9] Voir ce qu'en dit J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, t. III de la trad. fr., Paris 1954, p. 102 et suivantes.

[10] Voir le texte dans l'édition par DOM B. BOTTE du *De sacramentis*, coll. *Sources chrétiennes*, n° 25, Paris 1950 p. 84-85.

[11] *Ep.* 25, *P.L.* 20, col. 553 et suiv.

eucharistique [12]. Qu'on se souvienne de la théorie de Suarez (1548-1617) selon laquelle la messe est un sacrifice lié, certes, à celui de la Croix, mais néanmoins *numériquement et spécifiquement distinct.*

Il est certain qu'indépendamment de toute interprétation, le caractère sacrificiel de l'Eucharistie est une affirmation constante de la Tradition : L'Eucharistie est le sacrifice dont il est question dans la prophétie de Malachie (1. 11) ; telle est la conviction déjà exprimée par l'auteur de la *Didachè* et par Justin [13]. L'aspect sacrificiel est clairement manifesté d'ailleurs par le symbolisme des oblats, c'est-à-dire du pain et du vin ; ce symbolisme a été voulu par Jésus lui même. Les verbes « briser » et « répandre » font partir du vocabulaire sacrificiel [14]. Le pain est un symbole d'unité, comme le souligne la *Didachè*, saint Cyprien, l'euchologe de Sarapion [15]. Le froment et la vigne étaient considérés, dans l'Ancien Testament, comme les prémices des fruits de la terre ; leur offrande au Seigneur était prescrite dans la Loi [16]. Aussi Justin voyait-il dans l'offrande de farine dont il est question dans le Lévitique (14. 10) une figure de l'Eucharistie [17]. La liturgie syriaque, avec son réalisme eucharistique très marqué, met en valeur le rite de prothèse, le symbolisme de la prosphore comme prémices : En déposant celle-ci sur la patène, le célébrant dit : « Premier-né du Père céleste, accepte ce premier-né des mains de ton humble serviteur ». Notons qu'en syriaque le terme de *premier-né* est une désignation du pain liturgique [18].

Mais si l'Eucharistie est vraiment un sacrifice, comment concilier cela avec l'« ἐφ' ἅπαξ » de la sainte Ecriture ? Si, dans l'Eglise ancienne, on n'a pas considéré la chose comme incompatible, c'est parce que l'on avait une conception non-étriquée du Sacrifice de Jésus-Christ. Dans tout sacrifice, il y a plusieurs phases

[12] Voir : MAX THURIAN, *L'Eucharistie*, Neuchâtel-Paris 1959, p. 9 et suivantes ; voir aussi : MGR CH. JOURNET, *La messe*, Paris 1957, p. 333-355, en particulier p. 340-343 à propos de la pensée de Suarez.

[13] *Didaché*, éd. de J.P. Audet, Paris 1958, § 14, 3, p. 240. JUSTIN, *Tryphon*. XLI § 2 et 3. Voir le texte grec dans le livre de J. Solano, *Textos eucaristicos primitivos* (t. I), Madrid 1952, p. 65 § 96 ; pour le commentaire de ce texte, voir *ibid.* p. 59.

[14] Voir à ce propos : J. JÉRÉMIAS, *The eucharistic words of Jesus*, Oxford 1955, p. 145-148.

[15] *Didachè*, ed. de J.P. Audet, § 9, 4, p. 234.

SAINT CYPRIEN écrit : « *ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic Christo qui est panis cœlestis unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus* ». (*Epist.* LXIII, XIII, 4), ed. des Belles-Lettres. *Correspondance*, vol. II, p. 208. Texte de l'anaphore de Sarapion, dans LIETZMANN, *op. cit.*, (fasc. 3) p. 152-153.

[16] Sur les sacrifices de l'Ancien Testament et leur relation avec l'Eucharistie, voir M. THURIAN, *op. cit.*, note 12, p. 51-69.

[17] *Tryphon*, LXI, § 1, éd. citée à la note 13, *ibid.*, p. 64-65.

[18] Nous citons ce texte d'après la traduction française de MGR KHOURI-SARKIS, *La liturgie syrienne, anaphore des douze Apôtres*, (Paris 1950) p. 17. Nous avons seulement introduit le tutoiement.

Le terme syriaque est *Bouchro* (en syriaque orient. *Bouchra*). Les Coptes, quant à eux, désignent le vin destiné au calice du nom d'*aparkha*, déformation du mot grec ἀπαρχή, prémices.

et plusieurs aspects : 1°) l'offrande et la demande d'agrément ; 2°) ce qu'on appelle en latin la *mactatio*, la victime est alors égorgée ou consumée par le feu ; 3°) enfin, le moment unitif, par exemple, l'aspersion avec le sang de la victime (Ex. 24. 8), en vue d'effets bénéfiques. Selon le plan éternel de Dieu, le sacrifice du Fils est prévu de toute éternité (1 Pi. 1. 20) ; la mort rédemptrice sur la croix est l'accomplissement de l'immolation de l'Agneau qui ôte le péché du monde ; c'est un événement unique qui se situe à un moment précis de l'histoire (Hbr. 7. 27), ce que soulignent ces mots du *Credo* : « crucifié pour nous, sous Ponce-Pilate » ; comme événement, il ne se reproduit pas. Mais la *mactatio* n'est pas l'achèvement du Sacrifice considéré comme un tout : Le Seigneur, triomphant de la mort, est monté aux cieux où il siège en gloire, à la droite du Père, Chef de l'Eglise, prémices de l'humanité rachetée, il n'abandonne pas les siens, ayant dit, au contraire : « et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn. 12. 32). La Pentecôte est la suite logique de l'Ascension : L'Esprit qui, de toute éternité, repose sur le Fils [19], est répandu sur la Communauté messianique ; saint Pierre, en se référant à la prophétie de Joël proclame l'accomplissement de la promesse (Act. 2. 14-36). Par l'épiclèse, l'effusion pentécostale du Saint-Esprit s'actualise dans la communauté ecclésiale réunie en vertu du commandement dominical. Dans l'Eucharistie, le Paraclet rend témoignage de la personne et de l'œuvre du Christ (Jn. 15. 26), il manifeste le triomphe du Seigneur dans sa Passion (ibid. 16. 11), il le glorifie (ibid. 16. 14). Ainsi, l'Eglise prie pour la descente sur les oblats du Saint-Esprit « témoin de la Passion du Seigneur Jésus » [20]. La participation aux saints Mystères fait bénéficier les communiants des effets du Sacrifice rédempteur : consécration des oblats et communion sont des réalités insécables, comme le souligne fortement la catéchèse patristique [21].

La descente du Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte, est un événement qui inaugure l'ère eschatologique ; l'Eucharistie est l'annonce de la seconde parousie qui en sera l'achèvement, dans tous les sens de ce terme. C'est ce que souligne saint Paul : « Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Cor. 11. 26). L'Eucharistie est l'anticipation sacramentelle du festin messianique dans le Royaume (Mat. 26. 29 ; Mc. 14. 25 ; Luc 22. 16-18). Les chrétiens sont ceux « qui ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit saint, qui ont savouré la belle Parole de Dieu et les forces du monde à venir » (Hbr. 6. 4-5).

[19] SAINT JEAN DAMASCÈNE, *De Fide Orth.*, I, VIII, *P.G.* 94, col. 821 B.
[20] *Const. apost.*, livre VIII. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 21.
[21] Voir à ce propos les remarques suggestives du P. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, p. 190 ss.

L'Eucharistie manifeste déjà le jugement de Dieu : la communauté ecclésiale est assemblée devant l'autel « afin d'avoir la force d'échapper à tout ce qui doit arriver et de paraître avec assurance devant le Fils de l'Homme » (Luc 21. 36) : Cette idée est particulièrement mise en valeur dans l'antique anaphore est-syrienne d'Addaï et Mari et aussi dans celle d'Hippolyte [22]. La venue du Paraclet opère déjà le discernement entre les élus et les réprouvés (Jn. 16. 8-15) ; or le pain et le vin consacrés par l'envoi de l'Esprit saint constituent les arrhes de la vie éternelle, comme l'écrit Ignace aux Ephésiens : « vous vous réunissez dans une même foi... pour obéir à l'évêque et au presbyterium, rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ pour toujours » [23]. La descente de l'Esprit sur les dons offerts et sur la communauté assemblée devant l'autel suscite l'ardent désir de la seconde parousie, mystérieusement signifiée dans le sacrement : « L'Esprit et l'Epouse disent : viens ! » (Apoc. 22. 17). L'exclamation araméenne *Marana tha* [24], conservée telle quelle à l'époque apostolique, dans les Eglises de langue grecque, comme l'atteste la première Epître aux Corinthiens (16. 22), était certainement intégrée dans un contexte liturgique. Sur ce point, le témoignage de la *Didachè* est précieux [25]. Notons que le thème de l'anticipation de la Parousie et du Jugement dernier se trouve expressément mentionné dans la plupart des épiclèses liturgiques.

Dans l'antiquité et au moyen-âge, la doctrine de la présence réelle n'ayant soulevé aucune controverse, en Orient, les décrets conciliaires ne touchent jamais la question. Il n'en fut pas de même en Occident où, au IXe siècle, se heurtèrent le réalisme de Paschase Radbert et le symbolisme de Ratramme. Au XIe siècle, Bérenger accentua encore la conception de ce dernier, ce qui entraîna une violente réaction. Il n'est pas certain que l'écolâtre de Tours ait nié, à proprement parler, la présence réelle, mais l'application de notions philosophiques à l'Eucharistie le conduisit à une rationalisation du dogme [26]. Malheureusement, les théologiens qui réfu-

[22] *Trad. apost.* : « *... gratias tibi agentes qui nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare* » , ed. de DOM B. BOTTE, *Sources chr.* 11, 1946, *Loc. cit.*, p. 33. Addaï et Mari : « *And we also, o my Lord, thy weak and frail and miserable servants who are gathered together in thy name, both stand before thee at this time...* », BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 287.

[23] *Ephes.* XX, 2, ed. de P.TH. CAMELOT, *Sources chr.* 10, Paris 1945, *loc. cit.*, p. 66-67.

[24] La forme « *Marana tha* » est certainement préférable ; l'argumentation de O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris-Neuchâtel 1958, p. 181-182, nous paraît convaincante.

[25] *Didachè*, X, 6, (Edit. de J.P. Audet, p. 236).

Sur le caractère liturgique de l'expression, voir H. LIETZMANN, *op. cit.*, fasc. 4, p. 193.

[26] Sur la pensée de Béranger (ou Berenger) voir : E. GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, (2e ed.), Paris 1947, p. 234. Voir aussi dans le tome 13 de *l'Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin) Paris 1951, chap. II par A. FOREST, en particulier p. 37-39.

Sur le glissement de la problématique sacramentaire depuis l'âge patris-

tèrent les opinions de Bérenger se laissèrent parfois aller sur un terrain glissant et frôlèrent un matérialisme capharnaïtique [27]. Dans la suite, les grands docteurs scolastiques, en particulier Thomas d'Aquin, voulurent appliquer des concepts philosophiques pour expliciter la doctrine traditionnelle. Par un engrenage fatal on devait un jour aboutir aux négations radicales de Zwingli.

Les formulations patristiques relatives à la présence réelle sont généralement caractérisées par deux choses : Premièrement, une affirmation sans réticence de la réalité de cette présence ; secondement, par une réserve respectueuse quant au mode de conversion des oblats. On trouve une très antique comparaison dans laquelle un parallèle est établi entre l'action du Saint-Esprit lors de la conception par la Très-sainte Vierge Marie et la consécration des oblats. C'est la référence à ce passage scripturaire : « *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* » (Luc 1. 35 ; cf. Mat. 1. 18) qui explique, dans le cadre d'une théologie archaïque, les épiclèses au *Logos*, puissance divine [28] : c'est parce que l'on avait, dans certains milieux chrétiens anciens, de la difficulté à distinguer clairement l'action du Verbe et celle de l'Esprit, que l'on trouve de telle épiclèses. Ajoutons, d'ailleurs, que celles-ci n'ont jamais été, à quelque époque que ce soit, une norme généralisée. D'autre part, le fait que l'on trouve des épiclèses au *Logos* dans des textes liturgiques du IVe siècle, ou encore plus récents, ou bien des allusions à celles-ci, ne doit pas automatiquement conduire à des déductions théologiques valables pour les mêmes époques ; il ne faut pas oublier une loi très importante en matière liturgique, à savoir qu'il n'y a pas forcément une concordance stricte entre les formulations liturgiques et la théologie eucharistique ; celle-ci étant en avance sur celles-là [29]. Parfois, l'action du Fils et celle de l'Esprit apparaissent étroitement imbriquées, comme c'est le cas dans cette interprétation de l'épiclèse que donne Jacques de Sarûgh († 521) : *Together with the priest, the whole people beseeches the Father that He will send His Son, that He may come down and dwell upon the oblation. And the Holy Spirit, His Power, lights down in the bread and wine and sanctifies (or consecrates) it, yea, makes it the Body and the Blood* [30]. Ici, nous nous trouvons devant une théologie qui rattache

tique, spécialement en relation avec l'interprétation de la doctrine eucharistique de saint Augustin, on lira avec un vif intérêt : H. DE LUBAC, *Corpus mysticum* (1e ed., Paris 1944) p. 294 ss.

[27] Voir à ce propos : F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, t. II, Paris 1945, p. 384, note 6.

[28] Voir : J.N.D. KELLY, *Early christian doctrines*, Londres 1958, p. 103. Pour des exemples d'invocations du *Logos*, voir l'appendice de E. BISHOP au livre de DOM R.H. CONNOLY, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge 1909, *Supplementory* note B, p. 155-157 (Texts and Studies, vol. VIII, n° 1).

[29] Voir à ce propos les pertinentes remarques du PÈRE ALEXIS VAN DER MENSBRUGGHE, *La liturgie orthodoxe de rit occidental*, Paris 1948, p. 81, note 1.

[30] *Homily* XVII (A) ; *An exposition of the mysteries*, ed. Dom Connolly, *op. cit.*, p. 17.

sciemment la présence sacramentelle du Christ à la puissance de l'Esprit saint et non pas devant une conception plus rudimentaire du *Logos* comme *Dynamis* divine.

L'idée d'une valeur nouvelle donnée aux oblats, liée à un changement objectif dans leur mode d'être est une donnée claire de la Tradition ; elle est fondée directement sur les paroles du Christ : « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang ». On pourrait aisément faire une ample moisson de textes patristiques attestant la perpétuité de la foi chrétienne en la présence réelle. De même qu'à propos de l'Eucharistie comme sacrifice, l'accent, dans la pensée des Pères, est mis sur l'application de ses effets bénéfiques aux communiants, ainsi en est-il pour la signification de la présence du Christ dans ce sacrement. C'est ce que souligne bien l'emploi des verbes grecs ἀναδεικνύναι et ἀποφαίνειν que l'on doit rapprocher du verbe latin *ostendere* employé par saint Cyprien, dans sa correspondance, pour désigner la consécration des oblats [31]. Il est vrai que les liturgistes font souvent remarquer qu'*anadeiknunai*, comme son équivalent syriaque « *hawi* », n'a finalement pas d'autre sens que « ποιεῖν » ; c'est probable, mais il n'y a pas de raison pour autant de négliger la nuance. Quant à soutenir que l'épiclèse primitive n'était rien d'autre qu'une pétition en vue d'effets salutaires pour les communiants, nous avons dit précédemment ce que nous en pensions. Néanmoins, partant de cette base, des liturgistes n'hésitent pas à qualifier d'interpolations totales ou partielles, certaines épiclèses, parfois malgré l'évidence des manuscrits [32] ! On embrouille aussi souvent le problème d'une manière très artificielle, en voulant à tout prix minimiser la portée de l'épiclèse : c'était, disent certains, toute l'anaphore qui, autrefois, était considérée comme consécratoire et non pas telle ou telle partie de celle-ci ; et l'on établit un parallèle entre la théorie de la consécration par le *sermo Christi* et celle par l'épiclèse pour rejeter dos-à-dos les tenants de chacune de ces deux thèses. Mais ce parallélisme est, en vérité, fallacieux. Evidemment, dans un

[31] « ... *in uino uero ostendit sanguinem Christi* ». Epist. LXIII, XIII, 1, *Belles-Lettres*, Corresp. t. II, p. 208.

« *quod Chrsiti sanguis ostenditur* ». *Epist.* LXIII, II, 2, *ibid.*, p. 200. J. HOLLER, dans son livre, *Die Epiklese der griechisch-orientalischen Liturgien*, Vienne 1912, conteste avec véhémence la similitude de sens entre ἀναδεικνύναι, ἀποφαίνειν d'une part et ποιεῖν d'autre part (voir en particulier p. 123, note 2) ; mais l'auteur veut surtout, par cette négation, minimiser la signification consécratoire de l'épiclèse.

Selon DOM GREGORY DIX, *op. cit.*, p. 289-290, l'Esprit saint est invoqué pour « démontrer » ou « manifester » la réalité de l'union de l'offrande de l'Eglise avec celle du Christ au calvaire et à l'autel céleste.

Pour le Père S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, Paris 1942, t. II, p. 30, note 1, « ἀναδεῖξαι = *efficere, conficere*... Il n'y a donc pas à épiloguer sur ce mot pour éluder la difficulté théologique créée par la demande de consécration que contient la formule et pour ne voir dans l'intervention sollicitée du Saint-Esprit qu'une sorte d'ostension ou de manifestation ».

[32] C'est ainsi que DOM GREGORY DIX, *The Treatise, on the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, Londres 1937, p. 75-79, nie l'authenticité de l'épiclèse dans la liturgie de la *Tradition apostolique*, malgré le témoignage des meilleurs manuscrits.

sens, c'est l'anaphore qui est globalement la prière consécratoire ; mais, d'autre part, le réalisme eucharistique oblige à admettre une mutation instantanée ; l'idée d'un processus de changement s'étalant sur toute la liturgie, ou simplement sur toute l'anaphore, est une absurdité impie : le Christ est présent ou non dans le sacrement. L'épiclèse est théologiquement la conclusion et l'aboutissement de la prière anaphorique ; elle est amenée et conditionnée par ce qui précède et, en particulier, par le commandement du Seigneur : « Faites ceci en mémorial de moi ». Ce ne fut que lors de l'introduction des diptyques à l'intérieur de l'anaphore, juste après l'invocation, que la doxologie finale s'est trouvée dissociée de celle-ci et que, par conséquent, a pu se poser le problème du moment exact de la consécration. Auparavant, l'*amen* de la communauté répondait à la conclusion doxologique soudée à l'épiclèse. Cela apparait clairement dans la vieille anaphore d'Hippolyte qui n'a pas de *memento* et dans les anaphores syro-persanes où le *memento* précède l'épiclèse. Ajoutons que jamais, à notre connaissance, un théologien orthodoxe n'a soutenu la théorie d'une consécration par l'épiclèse, *indépendamment de son contexte euchologique* [33], alors qu'en Occident la théorie de la consécration *par les seules paroles du Christ*, en dehors de tout contexte liturgique a été soutenue, entre autres, par Thomas d'Aquin [34].

La terminologie patristique met bien en lumière la réalité du changement opéré sur les oblats par l'épiclèse. Les Pères parlent souvent de *conversion* (μεταβολή); c'est le terme employé notamment par saint Cyrille de Jérusalem. C'est le verbe μεταβάλλω que l'on trouve dans l'épiclèse de la liturgie de saint Jean Chrysostome. Saint Grégoire de Nysse, le plus spéculatif des Cappadociens, utilise le participe μεταστοιχειώσας difficilement traduisible dans les langues européennes modernes ; voici comment l'explique Bethune-Baker : *The idea seems to be not the substitution of one element for another, but the rearrangement of the same elements and the imposition upon them of a new « form », due to the new relation into which the elements of bread and wine have been brought, resulting in their possession of new qualities or properties* [35]. Mais, saint Grégoire de Nysse emploie aussi les termes plus habituels μεταποιοῦν (transformer) et μετατίθεναι (transmuter), tandis que saint Jean Chrysostome utilise les verbes μετασκευάζειν (litt. : « arranger d'une autre manière »), μεταῤῥυθμίζειν dont le sens est voisin de celui du

[33] Aussi est-ce à tort que le Père M. Jugie parle « *de theologis qui formam sacramenti in sola epiclesi ponunt* » *Theol. dogm. chr. Orient.*, Paris 1930, t. III, p. 290.

[34] *Sum. theol.* III a, q. LXXVIII, a. 1, ad. 4 um. Cette opinion n'est pas acceptée par Duns Scot, *In.* IV *sent.*, I, IV dist. VIII.

[35] J.F. Bethune-Baker : *An introduction to the early History of christian doctrine*, 9e ed. 1951, p. 413, note 2.

précédent [36]. Relevons quelques expressions évoquant l'idée de conversion, dans les épiclèses gallicanes et hispaniques : « *cœlesti permutatione* » [37], « *faciat plenissime tui corporis sanguinisque conformia* » [38], « *panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine* » [39].

Les Pères grecs ont montré une grande prudence empreinte de révérence devant l'explication du mode de conversion des oblats ; les termes qu'ils emploient constatent plutôt le changement opéré qu'ils n'en expliquent la nature. La seule exception est, peut-être, la théorie de la μεταστοιχείωσις de saint Grégoire de Nysse et encore n'est-ce point une explication à proprement parler [40].

Dans le monde syrien, cette réserve est encore plus accentuée ; elle semble parfois excessive puisqu'elle va, en certains cas, jusqu'à éviter le terme même de conversion ; on préfère parler de la consécration « *per unionem cum Spiritu* ». Les négations expresses de l'idée de transubstantiation n'y sont pas rares [41]. Et pourtant, il ne faudrait pas en déduire une négation ou une minimisation de la croyance en la présence réelle dans le monde syrien. Elle est même si nettement affirmée que l'on repousse souvent comme ambigus, les termes de « similitude » et de « type » pourtant tout à fait susceptibles d'une interprétation orthodoxe et employés, d'ailleurs, au IVe siècle, par saint Grégoire de Nazianze et saint Cyrille de Jérusalem.

Arrivons maintenant à la synthèse de saint Jean Damascène ; elle est, en effet, un condensé fidèle de la patristique grecque : le pain et le vin sont transformés d'une manière surnaturelle (ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται) en Corps et Sang de Dieu. Cette conversion est dûe à l'invocation et à la venue du Saint-Esprit. Quant au mode du changement, il n'est pas susceptible d'investigations (ἀνεξερεύνητος) [42]. Un peu plus loin, le docteur de Damas use d'une formule très antique qui rappelle celle de saint Justin : le pain consacré « n'est pas un pain ordinaire (λιτός), mais est uni à la divinité » [43].

Cette discrétion liée au respect envers le sacrement, sera la ligne de conduite de l'Eglise grecque au moyen-âge : On s'en tiendra généralement à la position et à la terminologie de saint Jean Damascène. Ce sera encore l'attitude qu'observera le patriarche

[36] Sur ces termes ,voir *ibid.*, p. 411 ss.
[37] *Miss. goth.* cité par H. LIETZMANN, *op. cit.*, (fasc. 2) p. 77.
[38] Formule typiquement mozarabe, *ibid.*, p. 81.
[39] *Miss. goth.*, *ibid.*, p. 81.
[40] Voir ci-dessus note 35.
[41] Voir WILHELM DE VRIES, *Sacramententheologie bei den Syrischen Monophysiten*, OR. CHR. AN. 125, Rome 1940, p. 142 ss, en particulier p. 146-147. On trouve la même attitude chez les Syriens-orientaux ; voir à ce propos, du même auteur, *La théologie sacramentaire chez les Syriens-orientaux*, *L'Orient Syrien*, vol. IV, fasc. 4, année 1959, p. 471-494, particulièrement p. 486-490.
[42] *De Fide orth.*, *liber* IV, cap. XIII, *P.G.* 94, col. 1145.
[43] *Ibid.*, col. 1149 B ; cf. JUSTIN, 1e apol. 66, 2, *Textos eucar. primit.* I, p. 62.

œcuménique Jérémie dans sa correspondance avec les théologiens luthériens (1573-1581) [44]. De même, Métrophane Critopoulos, dans sa célèbre *Confession de Foi* (1625) écrira : « Le pain consacré est vraiment Corps du Christ et ce qui est dans le calice, sans aucun doute, Sang du Christ. Mais le mode d'une telle conversion est, pour nous, inconnu et inexplicable » [45].

La répulsion de l'Orient orthodoxe devant la théologie de Cyrille Loukaris († 1638) qui niait la doctrine de la présence réelle et, d'autre part, l'influence des milieux moldave et petit-russien pénétrés de théologie et de terminologie tridentines, contribueront à modifier quelque peu cette attitude réservée. Cette marée latinisante a laissé des traces dans le vocabulaire théologique ; mais l'on sent maintenant, dans l'Eglise orthodoxe, le désir de se baser essentiellement, en théologie sacramentaire, sur la position des saints Pères [46].

La croyance en la consécration par l'épiclèse a été et demeure la seule traditionnelle en Orient. Sur ce point, il n'y a aucun désaccord entre les orthodoxes, les nestoriens et les monophysites [47]. Nous avons, non seulement le vaste consensus des Pères et, en général, des écrivains ecclésiastiques, mais aussi le témoignage de la *Lex orandi*. Prenons un exemple significatif : On remarque, en Orient comme en Occident, une tendance soit à paraphraser l'ordre de répétition de la Cène, donné par le Christ, soit, tout au moins, à placer dans Sa propre bouche le commentaire paulinien (« Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » 1 Cor. 11. 26). Or, dans une des homélies liturgiques de Narsaï (399-502), les paroles suivantes sont mises dans la bouche du Sauveur : « *Be ye offering bread and wine, as I have taught you, and I will accomplish and make them the Body and Blood. Body and Blood do I make the bread and wine through the brooding and operation of the Holy Spirit* » [48]. D'après ce passage, nous voyons que le prédicateur ne concevait pas l'épiclèse comme d'institution ecclésiastique, mais d'institution divine.

En Occident, la croyance en la consécration par l'épiclèse s'est graduellement effacée devant une conception plaçant la puissance

[44] J. KARMIRIS : Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, tome II, Athènes 1953, p. 460.

[45] *Ibid.*, p. 536.

[46] Voir par exemple : M. SIOTIS, Θεία Εὐχαριστία, Thessalonique 1957, p. 41 ss. Voir aussi : *Anglo-Russian Theological Conference*, Moscow, July 1956, édition par H.M. Waddams, Londres 1958, p. 108.

[47] Voir à propos des Nestoriens, ce qu'écrit le P. G. DE VRIES : *La théologie sacramentaire chez les Syriens orientaux* (art. cit., note 41) ; « D'après eux (c. à d. les auteurs nestoriens), c'est seulement après l'invocation du Saint-Esprit que la transformation est accomplie » (*loc. cit.*, p. 490). On peut dire la même chose des théologiens monophysites ; on trouvera des témoignages interessants dans l'article de MGR G. KHOURI-SARKIS, *L'incise "Exauce-moi" dans l'épiclèse syrienne*, *L'Orient syrien*, vol. III, fasc. 3, année 1958, p. 337-358.

[48] *The liturgical homilies of Narsai*, (cf. *supra* note 28), *loc. cit.*, p. 17.

consécratoire dans la répétition par le prêtre des paroles du Seigneur : « Ceci est mon Corps... Ceci est mon Sang ». Les origines de ce système sont confuses. Peut-être faut-il y voir une mésinterprétation d'une idée très juste dont on trouve l'écho chez saint Jean Chrysostome, dans ses homélies *In proditionem Iudæ* [49] : Le docteur antiochien fait ressortir l'analogie entre les paroles dites une fois par le Christ, lors de la dernière Cène, et qui sont la cause de la consécration qui s'opère à chaque liturgie, en tous temps et en tous lieux et, d'autre part, le commandement donné à l'homme de croître et de se multiplier (Gen. 1. 28) qui est la cause première de la perpétuation du genre humain. En isolant de leur contexte certaines expressions, beaucoup veulent voir en saint Jean Chrysostome un tenant de la théorie de la consécration par les seules paroles de l'Institution. Mais ce dont il est, en fait, question dans ce passage, c'est de la signification universellement et perpétuellement valable des paroles prononcées une fois par le Christ ; il n'est pas question du moment de la consécration des oblats, durant l'anaphore. Tout au plus, pourrait-on dire que ces textes seraient susceptibles d'être interprétés dans le sens de la consécration au moment de la répétition par le prêtre des paroles du Seigneur si, par ailleurs, on ne connaissait pas plusieurs autres textes de Chrysostome d'où il ressort clairement que la consécration est opérée par l'épiclèse. Ceux qui veulent absolument tirer des homélies *In proditionem Iudæ* un argument en faveur de la thèse de consécration par les paroles sont contraints de parler, avec Batiffol, de « l'ambiguïté de la doctrine de saint Jean Chrysostome » [50] ; mais l'ambiguïté n'existe que dans la pensée de ceux qui choisissent, par a-priorisme, une interprétation sûrement conjecturale des textes en question [51].

L'idée selon laquelle la consécration est opérée, dans l'anaphore, par la répétition des paroles du Christ : « Ceci est mon Corps... Ceci est mon Sang » se trouve, pour la première fois, exposée par saint Ambroise († 397) qui aborde le problème dans le *De sacramentis* et le *De mysteriis*. Prenant comme point de départ de son raisonnement que le Seigneur est l'auteur des sacrements, il en déduit que c'est le Christ qui, par la bouche du prêtre,

[49] *Homélies sur la trahison de Judas* : I, 6. *P.G.* 49, col. 380 et II, 6, *ibid.*, col. 389.

[50] P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e ed., Paris 1913, *loc. cit.*, p. 412, note 3.

[51] Sur l'interprétation orthodoxe des deux passages, voir ce qu'en dit le théologien grec du XIVe siècle, Nicolas Cabasilas, dans son passage intitulé : *Explication de la divine Liturgie* (*Sources chr.* n° 4, Paris 1943 ; introd. et trad. de S. Salaville).

On est étonné de lire dans le livre, par ailleurs si remarquable, de la regrettée Mme Myrrha Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle, Nicolas Cabasilas*, Paris 1958, ce qui suit : « A notre avis, Nicolas Cabasilas n'a pas saisi le nerf de toute cette controverse (sur l'épiclèse) dont le temps d'ailleurs semble avoir émoussé l'acuité » (*loc. cit.*, p. 46). Cela nous semble parfaitement injuste. Au contraire, Nicolas Cabasilas, place la question sur son véritable terrain ; on peut, il est vrai, regretter quelques outrances polémiques dans le ton, mais ceci est une autre affaire.

consacre les oblats [52]. Il en résulte, dans la pensée de l'évêque de Milan, une dévaluation, accentuée volontairement, des autres parties du canon. D'une part, il y a « la parole céleste » *(sermo cœlestis)*, de l'autre « tout le reste dit par le prêtre » *(reliqua omnia... a sacerdote dicuntur)* [53]. Evidemment, saint Ambroise qui s'adresse, ici, à des catéchumènes, veut surtout frapper leur attention. Ces derniers, en s'attachant aux seules apparences des espèces eucharistiques, sont tentés de dire : « C'est mon pain ordinaire » [54]. Néanmoins, la pensée de l'évêque de Milan ne peut guère faire de doute. On peut alors se poser certaines questions : 1°) Saint Ambroise connaissait-il l'épiclèse ? Employait-il une liturgie la comportant ? 2°) La théorie de la consécration exposée dans le *De sacramentis* et le *De mysteriis* était-elle déjà répandue en Occident ?

Les éléments d'information que nous avons permettent seulement des réponses conjecturales. Il paraît peu vraisemblable que saint Ambroise ait ignoré complètement l'épiclèse ; pour admettre cette ignorance, il faudrait supposer qu'il n'avait aucune connaissance des liturgies orientales et qu'il n'a jamais trouvé d'allusion à l'épiclèse dans les auteurs ecclésiastiques grecs qu'il lisait ; or, parmi les Pères latins de son époque, saint Ambroise est un de ceux qui connaissaient le mieux la langue grecque [55]. D'autre part, il est absolument hors de doute que les Eglises des Gaules, avec lesquelles Milan était en contact, utilisaient des liturgies possédant l'épiclèse. Par contre, il est à peu près certain que le canon cité par saint Ambroise et qui représentait l'usage romain de son temps n'en avait pas, du moins au sens propre. Saint Ambroise cite toute la partie centrale du canon ; il arrête sa citation à la fin de la pétition pour l'acceptation des Dons. Qu'y avait-il après ? Probablement une prière pour des effets bénéfiques en faveur des communiants, car il est complètement exclu que le texte du canon s'arrêtât d'une manière abrupte. On peut penser à une formule proche de celle de l'actuel canon romain : *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui, Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni cœlesti et gratia, repleamur.* Ce qui rend difficilement plausible l'hypothèse selon laquelle saint Ambroise aurait ignoré l'épiclèse, c'est un passage de son traité *De Spiritu Sancto*, où nous lisons ceci : *Quomodo igitur (Spiritus Sanctus) non omnia habet quæ Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismo nominatur et in oblationibus invocatur* [56]. Mais comme le *De Spiritu Sancto* de saint Ambroise n'est qu'un démarquage

[52] *De sacram.* IV, 13-14, (ed. des *Sources. chr.* n° 25 par DOM B. BOTTE, p. 82). *De myst.* 52, (*ibid.*, p. 124).
[53] *De sacram.* IV, 19, (*op. cit.*, p. 84) et IV, 14, (*ibid.*, p. 82).
[54] *Ibid.*, § 14, p. 82.
[55] Voir ce qu'en dit G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris 1948, p. 208-209.
[56] *De Spiritu sancto*, III, 16, *P.L.*, 16, col. 803 B.

d'ouvrages grecs [57], on ne peut pas en déduire que l'évêque de Milan employait une liturgie avec invocation au Saint-Esprit. En Occident, la régression de l'épiclèse est un phénomène qui a commencé à Rome au IIIe siècle ou au début du IVe, comme le témoigne le passage de l'anaphore de la *Tradition apostolique* au canon du *De Sacramentis*. Il n'atteignit que tardivement la zone gallo-hispanique où des formules d'épiclèses consécratoires se trouvent encore au VIIe siècle. Elles ne sont nullement, pas plus d'ailleurs que la liturgie gallicane dans son ensemble, des importations orientales [58]. Mais la diffusion de la théorie ambrosienne, jointe à l'influence progressivement envahissante de la liturgie romaine, a eu pour résultat un décalage entre les formules liturgiques, c'est-à-dire des épiclèses demandant expressément l'intervention du Saint-Esprit pour la conversion des Dons et la conception théologique de la valeur consécratoire exclusive des paroles du Christ répétées par le prêtre, conception qui semble largement répandue en Gaule dès le VIIe siècle et, sans doute, déjà auparavant. Quant à l'Espagne, elle fut plus tardivement touchée par cette doctrine à cause de ses étroites relations avec Byzance et son éloignement de Rome. Saint Isidore de Séville († 636) affirme nettement la nécessité de l'invocation au Saint-Esprit pour la « conformation du sacrement » [59].

Bien qu'il ne soit pas possible de connaître la forme d'épiclèse employée au IVe siècle en Afrique, son existence est très probable. D'abord le témoignage de saint Optat de Milève (ca. 370) semble aller dans ce sens [60]. Quant au témoignage irrécusable, en faveur de l'épiclèse, qu'apporte saint Fulgence (ca. 523), on peut le considérer comme aussi valable pour une époque antérieure, à condition, bien entendu, de ne pas faire de l'hypothèse selon laquelle l'épiclèse consécratoire ne serait, en Occident, qu'une importation orientale tardive, une vérité axiomatique [61]. Ajoutons que certaines allusions de saint Augustin, ainsi que sa conception générale de l'Eucharistie, apparaissent, à notre avis, bien plus compréhensibles, si l'on admet que l'évêque d'Hippone connaissait et employait l'épiclèse [62].

[57] Ce qui valut à saint Ambroise les critiques ironiques de saint Jérôme. *Didymi de Spiritu sancto translatio, Praef.; P.L.* 23, col. 101-102. Sur les sources du *De Spir. sancto* de SAINT AMBROISE, voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 256.

[58] Sur l'originalité initiale du groupe liturgique gallican, voir : E. GRIFFE, *art. cit., supra*, note 3.

[59] « ...*Porro, sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quæ deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum Christi corpori ac sanguini conformetur* ». *De eccl. Officiis*, I, XV, *P.L.* 83, col. 752.

Sur cette *conformatio sacramenti*, voir E.G. CUTHBERT F. ATCHLEY : *On the Epiclesis of the eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font*, Oxford-Londres 1935, p. 145-147.

A propos de la diffusion de la théorie de la consécration par la répétition des « Paroles du Seigneur », voir DOM F. CABROL : *La messe en Occident*, Paris 1932, p. 150. La théorie de saint Ambroise est reprise par FAUSTUS DE RIEZ, (*fl. ca.*, 455-480) : *Textos eucar. prim.* t. II, p. 512 § 862.

[60] *Contra Parmen. Donat.*, VI, 1. *Textos eucar. prim.*, t. I, p. 340 § 504.

[61] *Ad Monimum*, II, 6. *Textos eucar. prim.*, t. II, p. 576-577 § 997.

[62] Voir par exemple : *De Trin.*, III, chap. IV, 10. *Textos euch. prim.*, t. II,

Il est très peu probable qu'au plus tard depuis le milieu du IVe siècle, le canon romain ait eu une épiclèse proprement dite ; les témoignages qui semblent militer en faveur de l'opinion contraire ne sont pas suffisamment clairs et donc probants [63]. Ceci dit, il n'en demeure pas moins que l'évidence interne du canon romain, dans ses différentes rédactions, porte des traces d'une conception qui ne plaçait pas toute la valeur consécratoire dans les paroles de l'Institution. Comme le remarque l'archimandrite Alexis van der Mensbrugghe, si l'on admet que la consécration a été opérée dès le récit de l'Institution, « la pétition d'acceptation *(Supra quæ... Supplices Te...)* n'a plus de sens, au moins sous la forme d'extrême humilité qu'elle revêt dans toutes les Liturgies. a) On ne « supplie » pas « très humblement » Dieu le Père de bien vouloir accepter son Fils, même si l'on tâche de faire glisser le sens original du texte d'une acceptation de nos dons au sens d'une acceptation de *Son Fils offert à nos mains.* b) Et si la Présence dans les Dons est déjà accomplie, comment expliquer alors la comparaison avec les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech, comparaison toute naturelle s'il s'agit encore des dons de l'Eglise. Cette pétition d'acceptation contredit la notion d'une Présence rendue réelle par les paroles de l'Institution. On ne demande pas à Dieu de sanctifier son Fils, déjà supposé présent dans les Eléments, en L'acceptant à l'Autel céleste, c'est-à-dire en L'identifiant avec le Christ glorieux ! » [64]. Comment, en outre, dans l'hypothèse de la consécration déjà effectuée, ne pas trouver choquant l'emploi de *hæc* pour désigner le Corps et le Sang du Christ ? L'éminent liturgiste catholique romain J.A. Jungmann qui est contraint de trouver une explication à cette désignation dont il reconnaît le caractère « surprenant », s'efforce de la justifier par l'idée d'un « effroi religieux » [65]. Avouons que ce n'est guère convaincant.

Qu'il faille rapprocher le *Supplices* d'une prière d'épiclèse, cela n'est guère douteux, non seulement à cause de la similitude de place, mais surtout parce que le sens est fondamentalement le même. Le *Supplices* a ses équivalents dans certaines anaphores syriennes et mozarabes, mais dans ces derniers cas, il y a aussi une épiclèse formelle de l'Esprit saint [66].

Si la théorie de la consécration par la répétition des paroles d'Institution a pénétré, peu à peu, dans tout l'Occident, sans jamais s'être toutefois totalement imposée [67], en Orient, par contre,

p. 270 § 427. Sur la théologie eucharistique de l'évêque d'Hippone, voir le bon résumé de J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 446 ss.

[63] Voir : J.H. Srawley, *op. cit.*, p. 177-178, à propos de deux passages tirés des œuvres du pape Gélase (492-496).

[64] Archimandrite Alexis van der Mensbrugghe, *op. cit.*, p. 84.

[65] *Op. cit.*, III, p. 151, note 29.

[66] Voir par exemple l'anaphore syrienne-jacobite dite de saint Jean Chrysostome, (trad. anglaise) dans le livre *Twenty-five Consecration Prayers* (S.P.C.K. 1944) p. 47. Voir pour la liturgie mozarabe, des exemples cités par H. Lietzmann, *op. cit.*, (fasc. 2) p. 81 ss.

[67] Voir : J.A. Jungmann, *op. cit.*, III. p. 152-153. Voir aussi : W.H. Frere, *The Anaphora or great eucharistic prayer* (S.P.C.K. 1938) p. 195 ss.

l'influence de cette théorie a été négligeable, car elle allait trop à l'encontre de la lettre et de l'esprit de la liturgie. Aussi, n'a-t-elle jamais été soutenue que dans des milieux plus ou moins latinisés, parfois indirectement d'ailleurs. Dans le monde syrien, on ne semble guère, dans certains milieux, avoir attaché d'importance à la récitation des paroles d'Institution. C'est un fait que, par exemple, la vieille anaphore est-syrienne d'Addaï et Mari ne comportait pas ces paroles. Il est vrai que certains ont voulu prouver qu'elles y étaient primitivement. Dom Botte, l'un des tenants de cette thèse, tout en reconnaissant d'ailleurs qu'en l'occurence l'historien « en est réduit à la critique interne de l'anaphore »[68], croit pouvoir faire cette déduction à cause de la présence d'une anamnèse qui, selon le savant bénédictin, présupposerait les paroles. Mais, il nous semble y avoir là une confusion entre « paroles d'Institution » et « récit de l'Institution » ; l'anaphore d'Addaï et Mari a justement une allusion au récit de l'Institution suffisante pour introduire l'anamnèse et l'épiclèse[69]. Cette dernière est d'une facture archaïque, ce qui exclut l'hypothèse selon laquelle elle aurait été introduite ultérieurement, sous l'influence grecque. Quant à supposer, avec Dom Botte, que les paroles d'Institution auraient disparu à cause d'une importance croissante attribuée à la valeur consécratoire de l'épiclèse, cela nous apparaît peu vraisemblable : Pourquoi, dans ces conditions, n'auraient-elles pas aussi disparu des anaphores plus récentes de Théodore de Mopsueste et de Nestorius qui ont des épiclèses bien plus explicites que celle de l'anaphore d'Addaï et Mari ? En outre, la forme sobre de l'allusion à la Cène est peu en faveur d'une modification tardive. Il existe des anaphores ouest-syriennes qui comportent bien des anomalies dans la recension des paroles d'Institution, mais ces textes lacuneux sont, en même temps, d'une prolixité emphatique dans le récit lui-même[70]. Dom Botte a même essayé de reconstituer la forme des paroles d'Institution, dans l'anaphore d'Addaï et Mari, à partir de passages tirés des œuvres d'Aphraate et d'Ephrem ; cette reconstitution ne pourrait être prise en considération que si l'on avait la certitude que l'anaphore d'Addaï et Mari était la seule en usage au IVe siècle dans l'Eglise syro-persane. Or, rien n'est moins sûr. Des fragments d'une ancienne anaphore, publiés par Connolly, ainsi qu'un passage relatif à l'anamnèse dans une homélie de Narsaï, prouve qu'à une époque ancienne, sans qu'on ait la possibilité de préciser davantage, les chrétiens syro-persans employaient d'autres anaphores que celles d'Addaï et Mari, de Théodore et de Nestorius[71].

[68] Art. cit. à la note 2 (*L'anaphore Chaldéenne...*), *loc. cit.*, p. 259.

[69] Voir le passage que nous citons à la note 22.

[70] Voir : A. Raes, *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes*, OR. CHR. PER., vol. III n° III-IV, année 1937, p. 486-504.

[71] A. Connolly, *Six-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora*, *Oriens christ.*, 2e série, XII/XIV, (1925) p. 99-128.

A propos de l'homélie de Narsai, cf. *supra*, note 28.

Mentionnons aussi que l'anaphore du *Testamentum Domini* (? milieu du IVe siècle) n'a pas les paroles sur la Coupe, mais seulement une allusion à celles-ci [72].

Si nous remontons au Nouveau Testament, nous constatons que les narrations de la Sainte-Cène justifient difficilement la théorie qui voit dans la répétition par l'officiant des paroles du Seigneur la forme de la consécration des Dons. En fait, les quatre récits que nous avons (Mat. 26. 26-29 ; Mc. 14. 22-25 ; Luc 22. 19-20 ; 1 Cor. 11. 23-26) ne nous donnent en style direct que les *paroles d'interprétation* prononcées par Jésus, en relation avec la signification sacramentelle de la Cène [73]. Cela est mis en relief, particulièrement dans l'Evangile selon saint Marc, pour la coupe : « Puis, prenant une coupe, il rendit grâces et la leur donna, et ils en burent tous. Et il leur dit : Ceci est mon Sang, le Sang de l'Alliance, répandu pour une multitude » (Mc. 14. 23-24). Il est vrai que l'on peut dire qu'il s'agit d'une tournure de style sémitique, n'impliquant pas une réelle succession temporelle [74]. C'est théoriquement possible, mais l'auteur du deuxième Evangile connaissait suffisamment son grec pour éviter ce qui aurait été vraiment bien incompréhensible à un lecteur non-juif. Quant au mode de consécration par le Seigneur, les auteurs sacrés parlent de « bénédiction », d'« action de grâces », mais ne nous en donnent pas la teneur. La Tradition liturgique mentionne outre l'*Eulogie-Eucharistie*, les gestes du Sauveur. C'est ainsi que nous lisons dans la liturgie de saint Jacques : « prenant le pain dans ses mains saintes, pures, immaculées et immortelles, *regardant vers le ciel et l'ayant élevé vers Toi*, Dieu le Père, ayant rendu grâces... » [75]. Le geste d'offrande est aussi mentionné dans la liturgie de saint Basile ; le regard vers le ciel se retrouve dans la liturgie de saint Marc et dans les Constitutions apostoliques, ainsi que dans le canon romain. Les liturgies grecques de saint Marc et de saint Jacques ont, en relation avec la bénédiction de la coupe, l'expression « *l'ayant emplie du Saint-Esprit* » [76].

Du Nouveau Testament et de la Tradition liturgique ancienne, il ressort que le Seigneur donna, lors de la Cène, une valeur sacramentelle aux Eléments par la prononciation d'une formule de bénédiction pour le pain et d'une autre pour le vin, chacune jointe à un geste d'offrande ; lors de la distribution des Eléments, il expliqua à ses disciples le sens de ce rite sacré, manifestation de sa présence sacramentelle, anamnèse alors anticipée de son sacrifice

[72] Voir : « *Twenty-five Consecration Prayers* », *op. cit.*, note 66, p. 144.

[73] Il n'est pas tout à fait juste de parler simplement de « paroles de distribution » ou de « paroles d'administration ». Ce ne serait exact que, si dans les récits néo-testamentaires, nous n'avions que les paroles : « prenez, mangez » et « buvez-en tous ». Mais le Seigneur interprète ses actes : le pain est son Corps, livré ou brisé en rémission des péchés ; le vin est son Sang, celui de la Nouvelle Alliance, il est répandu pour un grand nombre. Il y a une *affirmation de présence* et une *signification sacrificielle*.

[74] VOIR J. JEREMIAS, (*op. cit.*, note 14) p. 152, note 3.

[75] H. LIETZMANN, *op. cit.*, (fasc. 1) p. 24.

[76] *Ibid.*, p. 24 et 32.

rédempteur, annonce du festin messianique dans le Royaume, puis il leur donna le commandement de faire cela comme son mémorial. C'est en se référant à cette injonction du Seigneur que le célébrant, à chaque liturgie, ose demander l'agrément de l'oblation de l'Eglise et la consécration des dons offerts, par la Puissance d'En-Haut. Le Christ a consacré le pain et le vin de sa propre autorité parce qu'il est lui-même *Sacrificateur* et *Victime*, qu'il est le Fils accomplissant la volonté du Père et qu'il est celui sur qui repose l'Esprit saint [77]. Le ministre officiant supplie Dieu d'envoyer son Esprit sur les oblats afin de les rendre Corps et Sang du Christ. C'est ici qu'il convient de rappeler ce beau texte de saint Jean Chrysostome : « ... vous vous remémorez que le (célébrant) présent n'opère rien lui-même, que les dons offerts ne sont pas le bienfait d'une nature humaine, mais que la grâce de l'Esprit est présente et planant au-dessus de tout accomplit ce sacrifice mystique » [78].

Remarquons que dans l'Eglise, aucun sacrement n'est conféré par la simple répétition d'une parole du Seigneur. Prenons par exemple la Pénitence : Les péchés sont pardonnés en vertu des paroles du Christ rapportées dans les Evangiles (en particulier, Jn. 20. 22-23), mais la formule sacramentelle d'absolution n'est pas constituée par ces paroles. Le rituel grec mentionne la promesse du Seigneur faite aux Apôtres, mais c'est dans l'exhortation au pénitent pour lui rappeler que le prêtre ne peut pardonner que parce qu'il tient ce pouvoir du Christ et que, finalement, c'est Dieu lui-même qui accorde son pardon [79].

Résumons-nous : la présence de l'épiclèse dans la liturgie nous paraît refléter une saine théologie permettant d'éviter les fausses problématiques autour de l'unicité du sacrifice du Christ. La minimisation de l'épiclèse ou son effacement au profit du récit de l'Institution a conduit, en Occident, à obscurcir la valeur propre de chaque partie de l'anaphore [80].

L'épiclèse souligne très nettement l'aspect pentecostal et eschatologique de l'Eucharistie.

[77] Cf. *supra*, note 19.

[78] *De Pentecoste*, I, 4. *Textos eucar. prim.* I, p. 500 § 727.

[79] Voir les formules dans F.Mercenier : *La prière des Eglises de rit byzantin*, Amay, 1e édit. tome I, p. 349 ss.

[80] Le Père L. Bouyer, dans son livre, *Du Protestantisme à l'Eglise* (Paris 1954), critique à juste titre « la tendance néfaste qui avait emporté la théologie médiévale de l'eucharistie vers une considération de plus en plus exclusive des paroles de consécration, les isolant du reste de la messe pour les y opposer » (*loc. cit.*, p. 233). Ce théologien fait remarquer combien cette conception est éloignée de la pensée de l'Eglise ancienne : c'est vrai, mais c'est l'inexorable destin de tout système qui ne considère pas l'épiclèse comme le point culminant de l'anaphore. Au contraire, en considérant la consécration accomplie par l'invocation, on ne peut tomber dans un exclusivisme analogue à celui qui place toute la force consécratoire dans les paroles de l'Institution, car l'épiclèse est le terme logique de tout ce qui précède dans l'anaphore alors que dans l'autre théorie, tout en dehors des paroles d'Institution tend à devenir superflu. Du point de vue de la logique interne du système, la position extrême de Thomas d'Aquin est rationnelle (cf. *supra* note 34).

Enfin, par la demande expresse de l'envoi sur les oblats de l'Esprit sanctificateur, la croyance en la présence réelle est clairement affirmée : « Nous demandons, déclare saint Cyrille de Jérusalem, au Dieu ami des hommes d'envoyer le Saint-Esprit sur les oblats pour qu'il rende le pain corps du Christ et le vin sang du Christ. Car, universellement, ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et changé »[81]. Mais, en confessant l'opération mystérieuse de l'Esprit saint, l'on exclut résolument les vaines spéculations sur le mode de cette action divine.

Telles nous semblent être, sur les différents points de la théologie eucharistique, les implications de l'épiclèse dans la liturgie.

ARCHIM. PIERRE L'HUILLIER, *Paris.*

[81] *Cinquième catéchèse mystagogique*, 16. *Textos eucar. prim.* I, p. 329 § 483.

Les rapports de la grâce et du libre arbitre

Un dialogue entre saint Bernard, saint Thomas d'Aquin et Calvin.

Calvin a manifesté de l'estime pour la doctrine de saint Bernard. A ses yeux, l'Abbé de Clairvaux a gardé l'esprit de saint Augustin. Après avoir cité plusieurs textes du grand moine cistercien, Calvin ajoute : « On voit par ces témoignages que je ne mets rien de nouveau en avant, mais récite ce que jadis sainct Augustin nous a laissé par escrit du consentement commun des saincts Docteurs, et ce qui est demeuré presque mille ans après aux cloistres des moines. »[1]

Malheureusement, pense Calvin, la décadence de la théologie commence avec la scolastique. C'est elle qui abandonna la pure doctrine de saint Augustin.

Aussi, nous a-t-il apparu opportun de confronter les doctrines que, sur les rapports de la grâce et de la liberté, exposent saint Bernard, saint Thomas d'Aquin et Calvin. Parfois, les trois s'accordent, parfois, ils se trouvent dans le rapport de deux contre un. C'est un dialogue dans lequel on découvre toujours l'assentiment d'au moins *deux* des partenaires. D'ailleurs, nous le verrons, les différences ne sont pas toutes d'ordre doctrinal. Les vocabulaires s'opposent quelquefois sans que se contredisent les pensées profondes. Certes, notre étude n'aboutira pas à surmonter tous les antagonismes. Puisse notre travail, cependant, écarter quelques malentendus.

PREMIER ACCORD UNANIME : *La liberté chrétienne que proclame la sainte Ecriture n'est pas identique à la liberté dont parlent les philosophes.*

Calvin fait allusion à une doctrine « reçue des escoles de Théologie, en laquelle sont nombrées trois espèces de liberté. La première est délivrance de nécessité ; l'autre, de péché ; la troisième, de misère. De la première, ils disent qu'elle est tellement enracinée en l'homme de nature, qu'elle ne luy peut estre ostée ; ils confessent que les deux autres sont perdues par le péché. »[2]

Tout en faisant des réserves sur la manière de comprendre la première espèce de liberté, Calvin déclare : « Je reçoy volontiers cette distinction ».

[1] JEAN CALVIN, *Institution chrétienne* (1560), II. III. 5. Edition Benoît, Paris 1957, p. 62.
[2] *Instit.*, II. II. 5, p. 29.

Or tout le *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard est basé sur cette doctrine des trois libertés [3]. Ayant parlé du libre arbitre dans un sens que nous préciserons bientôt, l'Abbé de Clairvaux écrit : « S'il est libre, sa liberté n'est pas du genre de celle dont l'Apôtre a dit : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Cor. 3. 17), car cette dernière liberté consiste dans l'affranchissement du péché... Quel homme, dans sa chair de péché, peut se dire libre du péché ? Ce n'est donc pas de cette liberté-là qu'est venu le nom du libre arbitre. Mais il y a encore une autre liberté qui est l'affranchissement de la misère dont l'Apôtre parle en ces termes : « La créature sera elle-même un jour délivrée de cet asservissement à la corruption » (Rom. 8. 21)... Il y a donc, comme nous avons pu le voir, trois sortes de liberté. On peut être libre du péché, de la misère et de la nécessité ; nous sommes libres de la nécessité par la nature, du péché par la grâce et de la misère dans la patrie céleste » [4].

Saint Thomas est pleinement d'accord avec cette doctrine. Dans son commentaire du *Livre des Sentences* de Pierre Lombard [5], il se pose cette question : *Utrum liberum arbitrium distinguatur tripliciter.* En répondant affirmativement, il précise que les deux dernières libertés *(libertas a peccato, libertas a miseria)*, délivrent la volonté des obstacles qui l'empêchent de se fixer dans le bien. Ainsi, les philosophes ont scruté la nature du libre arbitre ; l'Ecriture analyse ses conditions *existentielles* dans l'humanité. Chez le pécheur, le libre arbitre est asservi, chez le juste, il est libéré. Nous voici en face d'un nouvel accord de nos trois auteurs, accord que nous allons étudier maintenant.

DEUXIÈME ACCORD UNANIME : *Le libre arbitre du pécheur est asservi.*

Calvin a loué saint Bernard d'avoir enseigné cette doctrine. Et il cite un texte du *Commentaire du Cantique des Cantiques* de l'Abbé de Clairvaux : « L'âme donques sous ceste nécessité volontaire et d'une liberté pernicieuse est détenue serve, et demeure libre, d'une façon estrange et bien mauvaise, serve pour la nécessité, libre pour la volonté. Et ce qui est encore plus merveilleux et plus misérable, elle est coupable pource qu'elle est libre, et est serve pource que c'est par sa coulpe ; et ainsi elle est serve d'autant qu'elle est libre » [6]. Nous reviendrons sur cette antithèse : liberté-servitude. Retenons pour l'instant cet accord entre saint Bernard et Calvin. Le pécheur possède un libre arbitre asservi.

Pour saint Thomas également, la volonté du pécheur subit

[3] M. Benoît renvoie aux *Sentences* de PIERRE LOMBARD (II, dist. XXV, 9), lorsqu'il transcrit le texte de Calvin sur les trois libertés. Il faudrait mentionner aussi le *De gratia et libero arbitrio* de SAINT BERNARD, source que Calvin a connue.

[4] SAINT BERNARD, *op. cit.*, III. 6-7 (*MPL*, CLXXXII, 1005). Traduction de l'abbé Charpentier dans *Œuvres complètes de saint Bernard*, Paris 1873, t. II, p. 404.

[5] II, dist. XXV, q. 1, art. 5.

[6] *Instit.*, II. III. 5, p. 62 ; SAINT BERNARD, *In Cant.*, LXXXI. 7, 9 (*MPL*, CLXXXIII, 1175).

l'*esclavage* d'une fin mauvaise. L'homme qui a choisi pour but de sa vie un bien créé (plaisirs, honneurs, richesses) se trouve dans un état tel qu'il ne peut pas éviter de commettre de nouvelles fautes graves qui l'éloignent toujours plus de Dieu [7]. Au moment d'une forte tentation, il n'aura pas le courage de préférer la Loi divine à la satisfaction de son égoïsme. Cet engrenage du péché manifeste l'asservissement du libre arbitre.

TROISIÈME ACCORD UNANIME : *Aucune parcelle de l'acte bon ne peut échapper à la causalité divine.* En d'autres termes : *La grâce est efficace par elle-même.*

Calvin a toujours approuvé l'opposition manifestée par saint Augustin aux doctrines semi-pélagiennes. ... « Il (saint Augustin) ne partit point entre Dieu et nous, comme s'il y avait quelque concurrence mutuelle entre le mouvement de Dieu et un autre que nous eussions à part... » [8] Plus loin, nous lisons : « Nous avons maintenant le poinct que nous débattons principalement, approuvé par la bouche de sainct Augustin : c'est que la grâce n'est point seulement présentée de Dieu, pour estre rejettée ou acceptée, selon qui semble bon à un chacun ; mais que c'est icelle grâce seule, laquelle induit nos cœurs à suyvre son mouvement... » [9]

Ainsi, pour Calvin, ce n'est pas l'homme qui rendrait efficace par son consentement une grâce donnée par Dieu comme « suffisante » seulement.

Or saint Bernard, comme saint Thomas, reprend le même enseignement augustinien. L'Abbé de Clairvaux recourt à cette formule très forte : *Deus auctor est salutis, liberum arbitrium tantum capax* [10]. Saint Thomas enseigne que si Dieu veut sauver un homme, *infailliblement*, le pécheur se convertira et persévérera dans le bien [11].

Mais après avoir constaté ces trois accords réalisés entre nos trois auteurs, abordons maintenant le domaine des divergences.

ACCORD DE SAINT THOMAS ET DE CALVIN CONTRE SAINT BERNARD : *Il ne faut pas confondre liberté et spontanéité* (ou volontaire).

Saint Bernard écrit dans son *De gratia et libero arbitrio* que la *libertas a necessitate* (la première des trois dont il parle) se trouve chez *tous* les êtres doués d'intelligence et de volonté, qu'ils soient bons ou mauvais. Et lorsqu'il explique ce jugement, il précise que les pécheurs

[7] THOMAS D'AQUIN, *Summ. Theol.*, I/II, q. 109, art. 8 : « *Cum enim homo (peccator) non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando, ab eo separari vellet, occurunt multa propter quae consequenda vel vitanda, homo recedit a Deo* ».

[8] *Instit.*, II. III. 11, p. 71.

[9] *Instit.*, II. III. 13, p. 73.

[10] SAINT BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, I. 2 (*MPL*, CLXXXII, 1002).

[11] *Summ. Theol.*, I/II, q. 112, art. 3 : « *Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo cujus cor movet, gratiam consequatur, infaillibiliter ipsam consequitur...* »

et les démons font le mal spontanément, sans subir de pressions extérieures. « Si le démon ne peut respirer que le mal, ce n'est pas parce qu'il y est contraint par une oppression et une violence étrangère, mais parce que sa volonté est obstinée au mal et son obstination dans le mal, volontaire »[12].

Ainsi saint Bernard identifie la liberté et le volontaire : *Quod ex voluntate fuit, jam non ex necessitate, sed voluntarium fuit. Si autem voluntarium, et liberum*[13].

Or Calvin critique l'identification qu'accomplit saint Bernard. « Nous voyons donc qu'ils[14] confessent l'homme n'estre point dit avoir libéral arbitre pource qu'il ait libre élection tant de bien comme de mal, mais pource qu'il fait ce qu'il fait de volonté, et non par contrainte. Laquelle sentence est bien vraye. Mais quelle moquerie est-ce d'orner une chose si petite d'un tiltre tant superbe ? »[15] Autrement dit, Calvin ne veut pas que l'on parle de libre arbitre pour désigner la *spontanéité* avec laquelle le pécheur fait le mal.

Or saint Thomas d'Aquin ne veut pas, lui non plus, que l'on identifie liberté et volontaire, car certains actes de la volonté, tout en étant pleinement spontanés, donc volontaires, ne sont cependant pas libres. Ainsi l'homme n'est pas libre d'aimer le bien parfait. Nécessairement, il se porte vers lui. La vision béatifique dans le ciel, parfaitement volontaire, n'est cependant pas libre puisque les élus ne peuvent pas se détourner de ce bonheur infini.

La *libertas a necessitate* ne peut donc pas recevoir la définition de saint Bernard : l'absence de contrainte extérieure. Pour saint Thomas, il y a liberté chaque fois que la volonté est capable d'agir ou de ne pas agir, de choisir ce bien ou cet autre bien. Toute cette doctrine est enseignée dans la *Somme théologique* (I, q. 82, art. 1 et 2).

ACCORD DE SAINT BERNARD ET DE SAINT THOMAS CONTRE CALVIN : *Le pécheur, ici-bas, n'a pas perdu entièrement sa liberté.*

Saint Thomas maintient ce paradoxe. Le pécheur possède une volonté *asservie* ; toutefois, le libre arbitre n'est pas détruit. N'est-ce pas contradictoire ? Non, car le pécheur, ayant une fin mauvaise, infailliblement, commettra de nouvelles fautes. Cependant, il garde la possibilité concrète de ne pas toujours s'inspirer de sa fin mauvaise. Par exemple, un libertin, par amour filial, pourra offrir des fleurs à sa mère le jour de sa fête. Gardant donc la capacité d'accomplir des actes honnêtes, le pécheur n'est pas privé de libre arbitre.

Ainsi un malade est incapable d'entreprendre une longue promenade, bien qu'il puisse faire chaque pas, pris séparément. De même, écrit saint Thomas, *Homo* (peccator) *potest vitare singulos actus*

[12] SAINT BERNARD, *op. cit.*, X. 35 (*MPL*, CLXXXII, 1020).
[13] SAINT BERNARD, *op. cit.*, XII. 39 (*MPL*, CLXXXII, 1022).
[14] Calvin fait allusion à certains scolastiques.
[15] *Instit.*, II. II. 7, p. 30.

peccati, non tamen omnes. Le pécheur peut éviter *chaque* acte peccamineux pris isolément, mais il ne pourra point les éviter *tous* pendant un certain temps à cause du poids de sa fin mauvaise.

Nous ne trouverons pas chez saint Bernard une analyse aussi précise de l'état du pécheur. C'est tout naturel, puisqu'il manque à l'Abbé de Clairvaux l'appareil conceptuel nécessaire. (Il ne distingue pas, en effet, la liberté et le volontaire). Cependant, il reconnaît que le pécheur peut avoir des attitudes qui sont *honnêtes,* même si le poids de la fin pèse sur toute l'existence.

Parlant de saint Pierre qui renie le Christ, saint Bernard écrit : « Son péché ne fut pas de mépriser ou de haïr le Christ, mais de s'aimer plus qu'il ne l'aimait lui-même » [16]. Voilà la servitude de la volonté. Mais l'Abbé de Clairvaux déclare, dans le même chapitre que la volonté qu'avait Pierre de ne pas mourir était parfaitement innocente *(penitus inculpabilem).* Il reconnaît donc que, dans le pécheur, on découvre des mouvements du libre arbitre honnêtes et droits, ce que Calvin rejette absolument.

Pourquoi donc ce dernier refuse-t-il le libre arbitre au pécheur ? Voici en quel sens il parle de la *corruption* de la nature. « ... Notre nature n'est pas seulement vuide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut estre oisive. Ceux qui l'ont appelée Concupiscence, n'ont point usé d'un mot trop impertinent, moyennant qu'on adjoustast ce qui n'est concédé de plusieurs, c'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusques à la volonté, depuis l'âme jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de ceste concupiscence, ou bien, pour le faire plus court, que l'homme n'est autre chose de soy-mesme que concupiscence » [17].

Calvin ne distingue pas, comme saint Thomas, concupiscence et fin mauvaise du pécheur. Le Réformateur de Genève se représente la corruption de la nature comme une poussée vers le mal agissant chaque fois que l'homme accomplit un acte. La concupiscence domine vraiment toutes les facultés du pécheur.

Saint Thomas ne nie pas l'existence de la concupiscence qui incline souvent la volonté au mal. Mais un homme est formellement pécheur, non par elle, mais par l'adhésion à une fin mauvaise. Or, tout en ayant refusé de donner son cœur à Dieu, on peut pourtant se laisser conduire parfois par des sentiments humains qui ne sont inspirés ni par l'égoïsme, ni par l'intérêt. « Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants... » (Luc 11. 13) ; saint Thomas a été sensible à cette note évangélique. Il ne peut appeler une faute le geste de la mère de famille — même pécheresse — qui rompt le pain à ses enfants.

Voilà pourquoi saint Thomas maintient le paradoxe : le libre

[16] SAINT BERNARD, *op. cit.*, XII. 38 (*MPL*, CLXXXII, 1021).
[17] *Instit.*, II. I. 8, p. 17-18.

arbitre du pécheur est asservi, mais il n'est pas détruit. Calvin renonce à employer encore le mot de liberté, puisque toujours et infailliblement, le pécheur est dominé par la concupiscence [18].

ACCORD DE SAINT BERNARD ET DE SAINT THOMAS CONTRE CALVIN : *La grâce suscite la coopération de l'homme.*

Nous avons vu comment nos trois auteurs s'opposent résolument à toute tentative semipélagienne : partager l'activité humaine en deux parts dont l'une serait l'œuvre de Dieu et l'autre celle de la créature.

Saint Bernard et saint Thomas subordonnent *entièrement* l'activité de l'homme à celle de Dieu. Voici un beau texte de l'Abbé de Clairvaux : « Ce que la grâce commence seule, s'accomplit ensuite par elle et le libre arbitre ; ils agissent à chaque progrès (dans la vertu) conjointement, non séparément, ensemble et non successivement. La grâce ne fait pas une partie de l'œuvre, le libre arbitre, l'autre ; mais ils accomplissent le tout, chaque chose, par une action indivise. Le libre arbitre fait tout, la grâce fait tout ; mais la grâce fait tout dans le libre arbitre et lui fait tout par elle » [19].

Nous trouvons une doctrine semblable chez saint Thomas. Parlant de ceux qui considèrent les mérites des justes comme une cause de leur prédestination, il écrit : ces théologiens paraissent avoir distingué entre ce qui relève de la grâce et du libre arbitre comme si la même action ne pouvait pas être de l'un et de l'autre [20].

Calvin n'accepte pas ce synergisme qui, pourtant, diffère de celui des semipélagiens (et plus tard des molinistes). Il critique saint Bernard qui affirme notre coopération à la grâce : « Saint Bernard parle quasi ainsi, disant que toute bonne volonté est œuvre de Dieu, néantmoins que l'homme de son propre mouvement peut appéter (désirer) bonne volonté » [21].

Ailleurs, Calvin expose clairement la raison de sa critique. « S'il était dit que Dieu baille secours à nostre volonté infirme, il nous seroit

[18] Saint Thomas accorderait à Calvin que les démons pèchent toujours parce qu'ils agissent toujours sous l'influence de la fin mauvaise. Le pécheur, ici-bas, par un heureux *illogisme*, peut parfois s'inspirer de motifs honnêtes dans ses actions. Au fond, le jugement que porte saint Thomas sur l'état de péché est beaucoup plus *complexe* que celui de Calvin. En lisant l'*Institution*, on se demande ce qui sépare encore la malice d'un pécheur ici-bas et celle du damné.

[19] « *Quod a sola gratia cœptum est, pariter ab utroque perficitur ; ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum, singula, opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa ; sed totum in illo, sic totum ex illa.* » SAINT BERNARD, *op. cit.*, XIV. 47 (*MPL*, CLXXXII, 1026-1027).

[20] « *Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque.* » (*Summ. Theol.*, I, q. 23, art. 5).

[21] *Instit.*, II. II. 6, p. 29. Calvin ne cite pas littéralement saint Bernard. Pour comprendre ce texte, il ne faut pas l'interpréter dans un sens semipélagien. Calvin pense que le bien en nous est l'œuvre de Dieu *seul*. Saint Bernard affirme que comme cause subordonnée à Dieu, l'homme accomplit vraiment le bien, donc « appète bonne volonté ».

laissé quelque chose ; mais quand il est dit qu'il fait la volonté [22], en cela il est monstré que tout ce qui est bon est d'ailleurs que de nous » [23].

Il avait écrit un peu plus haut : « Il s'ensuit donc que si l'homme s'attribue aucune chose, ou en la volonté ou en l'exécution, qu'il desrobe autant à Dieu » [24].

Saint Bernard et saint Thomas déclarent : Dans l'acte bon, tout est de Dieu comme cause première et tout est de l'homme comme cause seconde. Calvin réplique : Ce qui est bon dans un acte est l'œuvre de Dieu *seul*.

Certes, pour le Réformateur de Genève, ce sont bien les facultés de l'homme qui opèrent sous l'influence de la grâce : « ... Il n'y a rien qui empesche qu'on ne puisse dire que nous faisons les œuvres, lesquelles l'Esprit de Dieu fait en nous, encores que nostre volonté n'apporte rien du sien, et qui puisse estre séparé de la grâce » [25]. Calvin, par cette affirmation, est tout prêt de rejoindre saint Thomas. Et pourtant il y a dans l'*Institution* trop de textes qui rejettent le synergisme pour qu'un simple malentendu les sépare.

Où est donc l'origine profonde de la divergence ? Dans une interprétation différente de l'axiome du Concile d'Orange : « *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* » [26]. Calvin déclare, à cause de sa doctrine de la concupiscence, élément *formel* de la corruption de la nature : « Seulement, nous réservons cela à l'homme, qu'il pollue et souille par son immondicité les œuvres, qui autrement estoyent bonnes comme venantes de Dieu » [27].

Saint Thomas définit l'état de péché par l'adhésion à une fin mauvaise et l'état de justice par l'amour de Dieu. Dans la mesure où l'homme refuse de s'unir à Dieu, dans cette mesure, il tombe « dans le mensonge et le péché ». Mais, dans la mesure où il demeure sous l'influence d'une fin bonne, dans cette mesure, il fait le bien comme cause seconde, le Créateur étant toujours cause première.

Si donc Calvin refuse le synergisme, c'est en raison de sa doctrine de la corruption de la nature : la concupiscence est une inclination au mal *invincible* qui demeure chez le juste. Elle est comme un poison qui empêche l'homme de coopérer à l'œuvre salutaire. « ... Tout meslinge que les hommes pensent adjouster à la grâce de Dieu pour eslever le franc-arbitre, n'est qu'autant de corruption, comme si quelcun destrempoit du bon vin d'eau boueuse et amère » [28].

[22] Allusion au texte de Phil. 2.13.
[23] *Instit.*, II. III. 9, p. 68.
[24] *Ibid.*
[25] *Instit.*, II. V. 15, p. 101.
[26] Canon 22 (DENZIGER, *Euchiridion Symbolorum*, 195 : « Chacun n'a de lui-même que mensonge et péché »).
[27] *Instit.*, III. XV. 3, p. 267.
[28] *Instit.*, II. V. 15, p. 101. Ainsi la *sanctification* du juste que Calvin affirme *réelle* recouvre le vieux fonds pécheur de l'homme sans le transformer. Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons étudier la doctrine du Réformateur concernant la *liberté chrétienne*. Une conclusion découle déjà de notre dialogue entre nos trois auteurs. La seule divergence sérieuse a pour origine une conception différente de la corruption de la nature. Cf. notre ouvrage sur *La*

Avant d'aborder notre conclusion, voyons si nos trois auteurs possèdent la même notion de la nature humaine.

ACCORD DE SAINT BERNARD ET DE CALVIN CONTRE SAINT THOMAS : *La nature humaine se définit sans référence à la philosophie d'Aristote.*

L'Ecriture sainte considère l'homme dans une perspective concrète et historique. Elle le voit tel que Dieu l'a créé et tel que le péché l'a meurtri. Ainsi, la nature humaine est soit l'image de Dieu *sainte* et *pure*, soit cette même image déformée par la faute. Dans sa simplicité, cette conception de l'homme ne permet pas de distinguer une morale naturelle d'une morale surnaturelle.

Or saint Bernard qui garde une théologie très biblique et augustinienne ne recourt pas à la notion philosophique de la nature humaine pour exposer les rapports entre la liberté et la grâce. Citons ce passage important du *De gratia et libero arbitrio* :

« Le libre arbitre nous donne bien le vouloir, mais il ne nous donne pas le pouvoir de faire ce que nous voulons. Je ne dis pas qu'il nous donne le vouloir du bien ou du mal, mais simplement le vouloir... C'est donc par le libre arbitre que nous voulons et c'est par la grâce que nous voulons le bien ; l'un nous donne le vouloir et l'autre, le bon vouloir. » [29] *Liberum arbitrium nos facit volentes, gratia, benevolos.*

Comme on le voit, la *nature* dans cette perspective, est source de la spontanéité du vouloir ; mais la *grâce* est nécessaire pour l'accomplissement de n'importe quel bien.

Or Calvin a rédigé l'Institution chrétienne en reprenant la même distinction que saint Bernard : « Et pourtant (c'est pourquoi) ne parle point mal sainct Bernard, en disant que le vouloir est en tous hommes, mais que vouloir le bien est d'amendement, vouloir le mal, est de nostre défaut ; ainsi que simplement vouloir est de l'homme, vouloir mal est de la nature corrompue, vouloir le bien est de grâce » [30].

Ailleurs, résumant la pensée de saint Augustin, il écrit : « Il accorde tellement l'opération de Dieu avec la nostre, que le vouloir soit de nature, vouloir bien soit de grâce » [31].

Cette conception des rapports entre la nature et la grâce explique d'abord pourquoi Calvin affirme que le pécheur *spontanément* accomplit le mal. Le *vouloir* vient de lui. Et d'autre part, il suffit que Dieu lui refuse la grâce pour que ce malheureux *nécessairement* et *infailliblement* se livre au péché.

Saint Thomas ne définit pas le rôle de la nature par le *vouloir* et celui de la grâce par le *vouloir le bien*. Pourquoi ? Parce que l'acte de la volonté ne peut échapper à la causalité divine, même sous le seul

Dispute de Lausanne (1536), Fribourg 1956, p. 192. Aujourd'hui, nous opposerions moins que nous ne l'avons fait l'expérience de Calvin à celle de Luther.

[29] SAINT BERNARD, *op. cit.*, VI. 16 (*MPL*, CLXXXII, 1010).

[30] *Instit.*, II. III. 5, p. 61.

[31] *Instit.*, II. V. 15, p. 101.

aspect du *vouloir*. Il donne donc au mot nature un sens rigoureux et c'est pourquoi il appelera dons divins *naturels* tout ce qui constitue en nous l'animal raisonnable. L'influence d'Aristote est incontestable, mais s'il recourt au philosophe c'est en vue d'expliquer clairement l'état du pécheur, tel que la Bible nous le représente.

Le pécheur n'est pas un enfant de Dieu et pourtant il demeure un homme. Ainsi les dons divins qui constituent « l'animal raisonnable » ne sont pas anéantis. Toutefois, le pécheur, à cause de sa fin mauvaise, ne peut pas vivre en honnête homme ; infailliblement, il commettra de nouvelles fautes. A cause de cet asservissement du libre arbitre, les dons naturels sont *blessés*. Les dons qui constituent *l'enfant de Dieu* sont, eux, détruits chez le pécheur. D'où l'axiome célèbre : *spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus*. Calvin, croyant cette doctrine l'œuvre de saint Augustin, la transcrit dans son *Institution* de 1560 : « Pourtant ceste Sentence de saint Augustin n'a pas laissé de voler en la bouche de chacun que les dons naturels ont esté corrompus en l'homme et les supernaturels (assavoir ceux qui concernoyent la vie céleste) luy ont esté du tout ostez » [32]. Il dira plus loin : « Comme j'ay désia dit, ceste sentence commune qu'on a tirée de sainct Augustin me plaist bien : c'est que les dons naturels ont esté corrompus en l'homme par le péché et que les supernaturels ont esté du tout abolys » [33].

Lorsque Calvin transcrit cette distinction, sa synthèse doctrinale est déjà élaborée ; elle n'est donc pas fondée sur elle. Toutefois, il est intéressant de noter que le Réformateur approuve une formule qui présuppose la définition *philosophique* de l'homme. La distinction classique en théologie catholique entre l'ordre naturel et surnaturel n'est pas entièrement étrangère à l'Institution chrétienne.

Mais après cette digression, revenons à saint Thomas d'Aquin. Fidèle à l'Ecriture, il maintient que personne ne peut vivre en honnête homme s'il refuse de devenir enfant de Dieu. Cependant, puisque le pécheur peut parfois agir pour une fin humaine raisonnable, il accomplira certains actes bons *naturels*. (Ce n'est pas l'enfant de Dieu qui agit, mais une créature qui respecte la loi naturelle : par exemple un incrédule qui offre des fleurs à sa mère le jour de sa fête.)

Mais comment cet homme accomplira-t-il un acte vertueux ? Par la grâce ? Par ses propres forces ?

Dans la perspective de saint Thomas, la grâce prend un sens très précis. C'est un don de Dieu *qui nous constitue enfants de Dieu* (on

[32] *Instit.*, II. II. 4, p. 26-27. Voici la note de l'éditeur : « Cette sentence ne se retrouve pas telle quelle chez Augustin, mais elle se trouve dans Hugues de St. Victor, immédiatement après une citation d'Augustin... Calvin a pu s'y tromper et prendre le texte de Hugues pour la suite de la citation d'Augustin. » Cf. HUGUES DE ST. VICTOR, *Sum. sent.*, tract. III, c. VIII (MPL, CLXXVI, 101). La même phrase se trouve également, et textuellement, chez P. LOMBARD, *Sent.* II, dist. XXV, 8 (*MPL*, CXLII, 707) : « *Vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio, spoliatus vero gratuitis, quae per gratiam naturalibus addita fuerant.* » Calvin a traduit « *vulneratus* » par le mot « corrompu ». Le terme de « blessé » serait plus exact.

[33] *Instit.*, II. II. 12, p. 36.

parle alors de grâce sanctifiante) ou bien un don de Dieu qui *nous fait agir en enfant de Dieu* (on parle alors de grâce actuelle).

L'homme qui accomplit une action dans un but honnête, mais naturel a besoin du secours de Dieu pour agir, mais cette aide ne prend pas le nom de grâce [34]. Ainsi, la théologie de saint Thomas aboutit sur le plan du *vocabulaire* à une affirmation contraire à celle de saint Bernard. Ce dernier disait : La grâce nous donne de *vouloir le bien*. Saint Thomas enseigne : On peut accomplir des actes bons sans la grâce.

En réalité, il n'y a pas de contradiction d'ordre doctrinal, car l'un et l'autre s'accordent pour dire que sans l'aide divine, l'homme ne peut faire aucune action vertueuse. Mais saint Bernard ne distingue pas le secours de Dieu destiné à l'accomplissement d'une activité naturelle et celui qui nous fait agir en enfant de Dieu. Saint Thomas donne au mot grâce un sens plus restreint ; voilà pourquoi la divergence se situe seulement sur le plan du vocabulaire. On voit dès lors combien serait injuste un disciple de saint Bernard qui accuserait saint Thomas de pélagianisme.

Conclusion

Calvin a proclamé que la volonté du pécheur était *asservie*. Cette formule, dans un dialogue œcuménique, doit être retenue. Mais il faut l'expliquer ensuite. Personnellement, nous proposerions ce commentaire inspiré de saint Augustin : le libre arbitre du pécheur est asservi par l'amour de soi qui va jusqu'au mépris de Dieu. Cependant, la liberté n'est pas détruite en lui, puisque sans pouvoir éviter de nouveaux désordres, il reste capable d'accomplir encore des actions honnêtes.

Le libre arbitre du juste est *libéré* par l'amour de Dieu qui va jusqu'au sacrifice de soi-même. Cependant, la liberté demeure encore affaiblie par la concupiscence qui pousse même l'ami de Dieu à commettre les péchés dont parle saint Jean (1 Jn. 1. 8).

Dans certaines pages, Calvin est tout prêt de nuancer ses affirmations sur la corruption de la nature : « Pourtant quand nous voyons aux escrivains Payens ceste admirable lumière de vérité, laquelle apparoit en leurs livres, cela nous doit admonnester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit descheute de son intégrité et fort corrompue, ne laisse point toutesfois d'estre ornée de beaucoup de dons de Dieu... » [35].

S'il y a encore chez le pécheur « beaucoup de dons de Dieu », la nature n'est pas totalement corrompue. Dans un climat de recherches œcuméniques, un accord semble possible.

[34] Cf. *Summ. Theol.*, I/II, q. 109, où saint Thomas affirme toujours la nécessité de l'*auxilium divinum* pour que l'homme puisse agir ; mais il appelle *gratia* l'aide de Dieu nécessaire pour accomplir des actes qui dépassent les capacités de la nature (agir en enfant de Dieu).

[35] *Instit.*, II. II. 15, p. 40.

D'autre part, nous avons vu comment Calvin utilise en 1560 la distinction entre l'ordre naturel et surnaturel. Spontanément, le Réformateur a senti qu'elle était utile dans la mesure où elle pouvait expliquer la *complexité* de l'état du pécheur. Mais, nous le reconnaissons volontiers, cette distinction peut devenir *dangereuse* lorsqu'on imagine que l'homme puisse se contenter d'une morale *naturelle* en refusant la vie d'enfant de Dieu. Il n'y a pas de vrai humanisme sans la grâce. Nos trois auteurs s'accordent sur cette vérité vitale.

GEORGES BAVAUD, *Fribourg.*

La méditation de l'Ecriture

1. « Que te devienne vie la Parole de vérité »

Si l'Ecriture sainte est la source de notre connaissance du Christ, de Dieu, la source de notre théologie et de notre catéchisme, elle ne l'est pas tellement ni d'abord comme un recueil d'idées, mais comme le moyen d'une connaissance personnelle, d'une rencontre avec le Christ, d'une vie en lui. L'Ecriture sainte ne nous parle pas de Dieu sans nous le faire rencontrer personnellement et concrètement, ni sans nous arracher à nous-mêmes pour nous jeter vers lui. Source de notre connaissance elle est donc du même coup source de notre amour, source de notre prière, source de notre manière d'envisager notre vie d'hommes sur la terre.

A elle seule — il est capital de le noter — la forme littéraire de la bible atteste que l'Ecriture sainte transporte essentiellement une vie : livre d'histoire, celle d'une alliance où sont engagés deux partenaires, Dieu et son peuple ; livre riche et touffu comme la vie, fortement marqué par les circonstances et les époques, écrit et mis au point souvent longtemps après avoir été vécu et transmis oralement ; œuvre de témoins choisis par Dieu non au titre d'observateurs neutres mais d'acteurs engagés au cœur du plan du salut. Le rôle même joué par les hommes, au sein des écrits bibliques et jusque dans leur rédaction, doit nous persuader du caractère personnel et existentiel de la rencontre que l'Ecriture veut provoquer entre Dieu et nous. La «lettre» de l'Ecriture, sa forme littéraire, même si elle n'est pas vie en elle-même, ne doit donc jamais être séparée de son contenu spirituel : c'est à travers elle, et non par hasard, que Dieu a choisi de s'adresser à nous.

Mais le caractère personnel de la vie, de la connaissance, de l'amour dont l'Ecriture sainte est la source, tient à bien autre chose encore qu'à sa forme littéraire. C'est le moment de rappeler que la Parole de Dieu, dont l'Ecriture sainte porte le nom, est une personne, le Christ, miroir de Dieu. C'est cette personne dont toute l'Ecriture transmet, directement ou indirectement, la parole. « Rien dans l'Ecriture qui ne résonne le Christ », disait saint Augustin ; et il ajoutait : « si toutefois l'oreille écoute ». C'est dire que l'Ecriture est Parole de Dieu à la condition d'être lue, dans la foi et par le Saint-Esprit, comme une parole qui vient du Christ et qui conduit au Christ. Il y a une analogie entre la

manière dont les espèces eucharistiques d'une part, l'Ecriture sainte d'autre part, nous donnent le Christ et du même coup nous donnent au Christ : « Nous mangeons la chair et buvons le sang du Christ dans la divine eucharistie mais aussi dans la lecture des Ecritures », écrit saint Jérôme ; ces dernières, comme les espèces du pain et du vin, sont moyen de grâce à un titre très privilégié, mais n'ont de sens et de puissance salutaires que référées au Christ. Il est donc essentiel de scruter les Ecritures pour avoir la vie éternelle ; mais nous ne pouvons le faire que parce qu'elles rendent témoignage au Christ vers lequel nous voulons aller pour avoir la vie (Jn. 5. 39s).

La Parole de Dieu, dont l'Ecriture est porteuse, est la semence du royaume ; en ceux qui la reçoivent elle germe et croît, elle sanctifie et régénère, elle juge aussi jusqu'aux profondeurs de l'être, elle nourrit et elle illumine (Luc 8. 11 ; Jn. 17. 17 ; Act. 19. 20 ; Hbr. 4. 12 ; 1 Pi. 1. 23 ; Ps. 119. 105 ; etc.). Elle est donc puissance : par elle Dieu a créé ; par elle, venue camper parmi nous, il nous sauve. Mais — et ce n'est pas le lieu de scruter ce mystère de l'amour de Dieu — la Parole ne semble pas vouloir forcer notre porte : « Je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui, lui près de moi » (Ap. 3. 20). A nous donc d'entendre et d'ouvrir : c'est la foi, don de Dieu et démarche de l'homme. A nous aussi de demeurer en présence de cette Parole, plus : de demeurer en elle et d'y vivre la liberté du royaume : « Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples, vous connaîtrez alors la vérité, et la vérité vous fera libres » (Jn. 8. 31). A nous de laisser la Parole de Dieu résider chez nous en abondance (Col. 3. 16), ce qui implique la prédication, la catéchèse, mais aussi et singulièrement la méditation de cette Parole. En effet, pour que la Parole de Dieu devienne vie en nous, pain et lumière, vérité et liberté, il faut que de nos oreilles (ou de nos yeux) elle descende dans notre cœur — au sens biblique du terme, là où, au centre le plus profond de notre être, notre personne trouve son unité et sa vie intérieure. Qu'elle y descende et s'y plante pour y porter son fruit de vie. C'est là, de notre part, la tâche de la méditation, liée directement à la persévérance de la foi, au « demeurer en Christ », à la garde de sa parole. La méditation consiste à mettre la Parole de Dieu dans notre cœur et dans notre vie (Dt. 11. 18), à la serrer dans notre cœur (Ps. 119. 11), pour que, comme on peut le lire dans l'*Epître à Diognète* (IIe siècle), « ton cœur soit toute connaissance, que te devienne vie la Parole de vérité ».

On peut certes méditer autre chose que l'Ecriture. Selon Calvin, la création doit nous amener à une méditation sur Dieu dans laquelle nous nous appliquons « à nous-mêmes la considération de ses œuvres, afin d'en être touchés et émus au vif de

nos cœurs » (I. 14. 21). De même l'histoire du monde et notre propre histoire peuvent nous adresser une parole du Christ et nous fournir matière à méditation. N'importe quelle lecture (ou presque), et surtout celle des spirituels chrétiens du passé et du présent, peut être au point de départ d'une méditation. De même encore telle vérité dogmatique, tel symbole visible ou tel acte liturgique, telle conversation aussi, peuvent nous inciter à méditer. Mais en fin de compte, si tous ces éléments, à des titres divers, peuvent susciter une méditation chrétienne, c'est-à-dire centrée sur le mystère du Christ, c'est uniquement par leur référence à la révélation de ce mystère, telle que nous la transmet le témoignage prophétique et apostolique. Autrement dit, même en méditant un texte non biblique ou un événement, c'est encore l'Ecriture qu'on médite, telle qu'elle se reflète dans ce texte ou cet événement.

Tout peut donc en principe susciter la méditation d'un chrétien. Mais rien ne peut remplacer pour lui la méditation de l'Ecriture : « Ignorer les Ecritures, disait saint Jérôme, c'est ignorer le Christ ». Cette phrase est très forte ; elle affirme sans ambage que la place de l'Ecriture dans notre vie est fondée sur la volonté de Dieu, du Christ : les prophètes et les apôtres ont été choisis pour être les témoins de la Parole de vérité. Nous ne méditerons donc pas l'Ecriture de préférence, parce qu'elle est incomparablement riche, admirable et propre à la réflexion — bien que tout cela soit vrai. Mais nous choisirons l'Ecriture comme lieu essentiel de notre méditation parce que c'est là que le Christ nous donne rendez-vous, de manière tout à fait privilégiée. Ceci confère à l'Ecriture sainte une autorité particulière, divine, sur laquelle notre méditation peut vraiment s'appuyer et se reposer, « comme si les fidèles oyaient là Dieu parler de sa propre bouche », disait Calvin (I. 7. 1) : c'est Dieu qui parle ici, et sa Parole est vérité. Notre méditation n'a plus alors à chercher d'autres points d'appui ni d'autres raisons d'être que cette vérité dans laquelle Dieu a engagé son autorité.

En précisant ainsi pourquoi l'Ecriture ne peut être qu'au centre de notre méditation, nous nous souviendrons des rapports entre la Parole de Dieu qu'est le Christ et l'Ecriture sainte à laquelle on a donné le titre même du Christ. Et nous nous souviendrons aussi des rapports fondamentaux que nous avons notés entre la forme littéraire et le contenu spirituel de l'Ecriture. Celle-ci, comme les sacrements, et comme l'Eglise, est une conséquence de l'incarnation du Christ. On ne parvient pas à Dieu ni à la divinité du Christ hors ou abstraction faite de l'humanité du Christ, mais par elle. Cela s'applique aussi à l'Ecriture : c'est par la méditation de sa lettre, de ses mots, de ses images, de son déroulement, que nous parvenons à la connaissance du Christ — une connaissance du cœur, une connaissance d'amour ; non pas

une connaissance, comme le note Calvin, « qui voltige seulement au cerveau en spéculant, mais laquelle ait droite fermeté et produise son fruit, voire quand elle est dûment comprise de nous et enracinée au cœur » (I. 5. 9).

La question n'est donc pas : que méditer ? Mais : voilà l'Ecriture, comment la méditer ?

Précisons que la lecture et la méditation scripturaires, pas plus que la prière, ne sont jamais individuelles : même si nous sommes seuls dans notre chambre devant notre bible ouverte — et c'est indispensable —, nous ne sommes pas coupés de tous ceux qui ont médité avant nous, ni de ceux qui méditent en même temps que nous. C'est dans la communion de l'Eglise que nous avons à méditer l'Ecriture, soucieux de vivre du bon dépôt, non de parvenir à tout prix à une originalité. Méditer, c'est mâcher le pain quotidien, non grignoter quelque friandise. Et si une idée nouvelle et inouïe nous venait dans la méditation, nous en conférerions avec nos frères pour en apprécier avec eux la valeur.

2. « Quatre degrés : la lecture, la méditation, la prière et la contemplation »

Après avoir précisé brièvement quel est l'objet essentiel et la source de la méditation, et avant de voir en quoi consiste cette dernière, il est nécessaire de la situer par rapport à son but. Car la méditation chrétienne n'est pas une fin en elle-même. Elle constitue, comme l'écrit Guigue le Chartreux (dans un traité écrit aux environs de 1145 : *L'échelle des cloîtrés*, ch. 1), un degré, un échelon. C'est dire qu'elle doit être considérée dans le dynamisme de la vie spirituelle, comme un cheminement qui conduit à la prière et à la contemplation, comme une étape de notre rencontre avec Dieu, un élément habituel de notre vie en Christ.

« Cherchez en lisant, vous trouverez en méditant ; frappez en priant, vous entrerez en contemplant. La lecture porte la nourriture à la bouche, la méditation la mâche et la broie, la prière en acquièrt la saveur et la contemplation est cette saveur elle-même qui réjouit et refait. » C'est ainsi que Guigue le Chartreux commente l'image de l'échelle à quatre degrés dont il a parlé plus haut. Sa manière de situer la méditation par rapport à la lecture qu'elle approfondit et par rapport à la prière et la contemplation sur lesquelles elle débouche, est traditionnelle et ne s'applique pas aux moines du moyen-âge seulement. Elle ne fait que schématiser une expérience vécue dès les origines de l'Eglise,

par les chrétiens, et en particulier par ces hommes qui ont organisé leur vie de telle manière que la récitation des psaumes et de l'Ecriture entière en soit le centre, et que l'amour pour Dieu en soit explicitement le seul but. Traditionnelle et vraie pour tous, la manière dont Guigue le Chartreux situe la méditation se trouve illustrée par la suite de figures qui, au portail nord de Chartres, dans l'une des voussures, représentent les démarches de la vie contemplative. Et dans la même ligne de pensée, Pierre Jurieu, pasteur parisien du XVIIe siècle, est à signaler comme un témoin remarquable de cette manière de situer la méditation par rapport à son but. Il écrit à ce sujet, dans son *Traité de la dévotion* : « La dévotion est composée de trois principaux exercices : la lecture, la méditation, la prière... Un peu de lecture sera le premier échelon de l'élévation (de l'âme) ; un peu de méditation sur cette lecture l'élèvera d'un degré plus haut ; et après cela une courte prière sur la lecture et la méditation la conduira au suprême détachement ; après quoi elle deviendra tout de nouveau à la lecture et à la méditation dans le même ordre » (p. 482 s). Le détachement dont il est question ici est l'équivalent de la contemplation dont Guigue faisait le sommet de son échelle. Avant de voir en quoi consiste ce sommet, ce but auquel tend pour sa part et à sa manière la méditation, il nous faut faire quelques remarques sur le thème de l'élévation de l'âme ou du cœur, que l'on rencontre chez Jurieu comme chez Guigue et comme chez tant d'autres.

« En haut les cœurs »

L'expression est biblique : prier, c'est élever à Dieu nos mains (pensons à Moïse et à plusieurs passages des psaumes), et, avec nos mains, c'est porter et présenter à Dieu toute notre vie ; notre âme, tout notre être : notre cœur : « Elevons nos cœurs et nos mains vers le Dieu qui est au ciel » (Lam. 3. 41 ; cf. aussi Ps. 25. 1 ; 86. 4). Parce que Dieu est « en haut », « au ciel », c'est le mot «élevé» qui traduit le mouvement de la prière, le mouvement de notre être vers Dieu. Mais l'image n'est pas sans une certaine équivoque, en un temps où l'alpinisme est à la mode, associé à une mystique de la pureté des sommets, — en un temps surtout où la sensation nous tient si souvent lieu de norme objective. C'est pourquoi certains se méfient de cette manière de parler de la prière comme d'une élévation du cœur ou de l'âme. Une telle expression ne risque-t-elle pas d'évoquer un état de sublimité, une exaltation romantique, qui confine à l'orgueil ? Alors qu'au contraire la prière nécessite et opère un dépouillement intérieur de l'être, une humilité, et pour tout dire un approfondissement plus qu'une exaltation.

De fait il n'est pas nécessaire de rompre avec l'idée d'élévation, mais de lui enlever son caractère romantique, anthropocen-

une connaissance, comme le note Calvin, « qui voltige seulement au cerveau en spéculant, mais laquelle ait droite fermeté et produise son fruit, voire quand elle est dûment comprise de nous et enracinée au cœur » (I. 5. 9).

La question n'est donc pas : que méditer ? Mais : voilà l'Ecriture, comment la méditer ?

Précisons que la lecture et la méditation scripturaires, pas plus que la prière, ne sont jamais individuelles : même si nous sommes seuls dans notre chambre devant notre bible ouverte — et c'est indispensable —, nous ne sommes pas coupés de tous ceux qui ont médité avant nous, ni de ceux qui méditent en même temps que nous. C'est dans la communion de l'Eglise que nous avons à méditer l'Ecriture, soucieux de vivre du bon dépôt, non de parvenir à tout prix à une originalité. Méditer, c'est mâcher le pain quotidien, non grignoter quelque friandise. Et si une idée nouvelle et inouïe nous venait dans la méditation, nous en conférerions avec nos frères pour en apprécier avec eux la valeur.

2. « Quatre degrés : la lecture, la méditation, la prière et la contemplation »

Après avoir précisé brièvement quel est l'objet essentiel et la source de la méditation, et avant de voir en quoi consiste cette dernière, il est nécessaire de la situer par rapport à son but. Car la méditation chrétienne n'est pas une fin en elle-même. Elle constitue, comme l'écrit Guigue le Chartreux (dans un traité écrit aux environs de 1145 : *L'échelle des cloîtrés*, ch. 1), un degré, un échelon. C'est dire qu'elle doit être considérée dans le dynamisme de la vie spirituelle, comme un cheminement qui conduit à la prière et à la contemplation, comme une étape de notre rencontre avec Dieu, un élément habituel de notre vie en Christ.

« Cherchez en lisant, vous trouverez en méditant ; frappez en priant, vous entrerez en contemplant. La lecture porte la nourriture à la bouche, la méditation la mâche et la broie, la prière en acquièrt la saveur et la contemplation est cette saveur elle-même qui réjouit et refait. » C'est ainsi que Guigue le Chartreux commente l'image de l'échelle à quatre degrés dont il a parlé plus haut. Sa manière de situer la méditation par rapport à la lecture qu'elle approfondit et par rapport à la prière et la contemplation sur lesquelles elle débouche, est traditionnelle et ne s'applique pas aux moines du moyen-âge seulement. Elle ne fait que schématiser une expérience vécue dès les origines de l'Eglise,

par les chrétiens, et en particulier par ces hommes qui ont organisé leur vie de telle manière que la récitation des psaumes et de l'Ecriture entière en soit le centre, et que l'amour pour Dieu en soit explicitement le seul but. Traditionnelle et vraie pour tous, la manière dont Guigue le Chartreux situe la méditation se trouve illustrée par la suite de figures qui, au portail nord de Chartres, dans l'une des voussures, représentent les démarches de la vie contemplative. Et dans la même ligne de pensée, Pierre Jurieu, pasteur parisien du XVIIe siècle, est à signaler comme un témoin remarquable de cette manière de situer la méditation par rapport à son but. Il écrit à ce sujet, dans son *Traité de la dévotion* : « La dévotion est composée de trois principaux exercices : la lecture, la méditation, la prière... Un peu de lecture sera le premier échelon de l'élévation (de l'âme) ; un peu de méditation sur cette lecture l'élèvera d'un degré plus haut ; et après cela une courte prière sur la lecture et la méditation la conduira au suprême détachement ; après quoi elle deviendra tout de nouveau à la lecture et à la méditation dans le même ordre » (p. 482 s). Le détachement dont il est question ici est l'équivalent de la contemplation dont Guigue faisait le sommet de son échelle. Avant de voir en quoi consiste ce sommet, ce but auquel tend pour sa part et à sa manière la méditation, il nous faut faire quelques remarques sur le thème de l'élévation de l'âme ou du cœur, que l'on rencontre chez Jurieu comme chez Guigue et comme chez tant d'autres.

« En haut les cœurs »

L'expression est biblique : prier, c'est élever à Dieu nos mains (pensons à Moïse et à plusieurs passages des psaumes), et, avec nos mains, c'est porter et présenter à Dieu toute notre vie ; notre âme, tout notre être : notre cœur : « Elevons nos cœurs et nos mains vers le Dieu qui est au ciel » (Lam. 3. 41 ; cf. aussi Ps. 25. 1 ; 86. 4). Parce que Dieu est « en haut », « au ciel », c'est le mot «élevé» qui traduit le mouvement de la prière, le mouvement de notre être vers Dieu. Mais l'image n'est pas sans une certaine équivoque, en un temps où l'alpinisme est à la mode, associé à une mystique de la pureté des sommets, — en un temps surtout où la sensation nous tient si souvent lieu de norme objective. C'est pourquoi certains se méfient de cette manière de parler de la prière comme d'une élévation du cœur ou de l'âme. Une telle expression ne risque-t-elle pas d'évoquer un état de sublimité, une exaltation romantique, qui confine à l'orgueil ? Alors qu'au contraire la prière nécessite et opère un dépouillement intérieur de l'être, une humilité, et pour tout dire un approfondissement plus qu'une exaltation.

De fait il n'est pas nécessaire de rompre avec l'idée d'élévation, mais de lui enlever son caractère romantique, anthropocen-

trique, et de la compléter par l'idée d'approfondissement et de dépouillement. Il s'agit surtout de prendre conscience du fait que, pour l'Ecriture et la spiritualité chrétienne, parler d'une élévation de l'âme c'est évoquer une tension vers Dieu, une direction donnée à tout notre être, et non je ne sais quelle sensation d'ascension spirituelle, quel envol de l'âme, quel ravissement sentimental. « Le cœur, disait saint Augustin, ne s'élève pas à la manière des corps : un corps, pour s'élever, doit nécessairement changer de place ; un cœur, pour s'élever, il suffit qu'il change de volonté » (*Enarr. in Ps.* 85. 6). En d'autres termes, l'élévation du cœur est un geste intérieur d'amour pour Dieu, un mouvement dans lequel notre être s'unifie et se rassemble dans une attention à Dieu ; un mouvement de décision dans lequel notre cœur, partagé si souvent entre Dieu et ce monde, entre Dieu et nous-mêmes, se détermine soudain pour Dieu et retrouve en Dieu sa pureté et son intégrité : « Le moyen de ne pas laisser pourrir le cœur, écrit encore saint Augustin, c'est de l'élever vers Dieu » *(ibid.)*.

C'est alors qu'ainsi comprise, l'élévation du cœur apparait comme un aspect de la méditation, un fruit de notre rencontre avec la Parole de Dieu. Saint Augustin le dit très bien : «Qu'elles empoignent votre cœur les paroles de Dieu. Et que celui qui vous possède garde jalousement sa possession, c'est-à-dire vos esprits, pour qu'ils ne s'évadent pas ailleurs. Que chacun de vous soit ici tout entier, non pas ailleurs, c'est-à-dire tout entier dans la Parole de Dieu qui retentit sur la terre, afin que cette Parole l'emporte, et le fasse quitter terre. Car si Dieu est avec nous, c'est afin que nous soyons avec lui » (*Enarr. in Ps.* 145. 1). Dans cette perspective, « élever son âme à Dieu », c'est se laisser saisir par Dieu, se laisser entraîner par sa Parole, et l'expression n'a plus alors rien de douçâtre ni d'équivoque ; elle ne risquera pas de décevoir amèrement celui qui, ne se sentant pas monter, se croirait rejeté par Dieu.

L'enseignement de Calvin à ce sujet va dans le même sens : le moment de la prière est une démarche dans laquelle l'homme « sort hors de soi » et « cherche ailleurs son secours » (III, 20. 1), ce qui suppose un entendement libéré de « toutes sollicitudes et cogitations charnelles, par lesquelles il peut être détourné et empêché de regarder droitement et purement à Dieu », un entendement qui « non seulement s'applique entièrement à l'intention de prier, mais aussi, en tant que faire se peut, est élevé par dessus soi » (*ibid.* 4). Et « comme l'entendement doit regarder attentivement à Dieu, aussi est-il requis que l'affection du cœur suive » (*ibid.* 5). Cette élévation consiste finalement à vivre ce don du Saint-Esprit qu'est l'espérance, « haute tour d'où nous attendons Dieu paisiblement » (*ibid.* 12) ; car l'espérance de l'oraison, c'est l'attente certaine de l'exaucement (*ibid.* 11).

L'esprit de pauvreté.

En précisant que l'élévation spirituelle dont parlent si souvent l'Ecriture et la tradition est à comprendre essentiellement comme un mouvement de la foi, de la foi qui choisit Dieu au lieu du monde et de nous-mêmes, nous l'avons suggérée comme un mouvement d'humilité et de renoncement à soi. De fait, l'échelle dont parle Guigue le Chartreux, l'échelle qui part de la lecture pour aboutir, par degrés successifs, à la contemplation, requièrt un esprit de pauvreté : elle ne consiste pas en une recherche d'ardeurs toujours plus grandes, mais en un abandon le plus parfait possible à Dieu et à sa puissance. Et dans cet abandon, ce don de nous-mêmes à Dieu, les aridités de la prière nous approfondissent souvent plus que l'exaltation intérieure. Bien loin de disqualifier notre vie de prière, elles doivent nous apprendre à tout attendre de Dieu en renonçant aux appuis que nous pourrions essayer de trouver en nous-mêmes : « C'est à l'amour de Dieu que nous devons être suspendus », disait saint Grégoire le Grand.

Dans la vie de prière, et par conséquent dans la méditation, l'esprit de pauvreté consiste à partir de l'idée qu'on prie, qu'on lit, qu'on médite d'abord et essentiellement pour Dieu, gratuitement et sur son invitation. La valeur de la vie de prière tient à sa gratuité, à l'amour qui l'anime — et de cela Dieu seul est juge, en définitive ; elle ne tient pas au sentiment de plénitude ou de plaisir spirituel que nous pouvons trouver ou non à méditer ou à prier. Si nous devions considérer l'échelle spirituelle de Guigue comme un enchaînement de convoitises — même très intérieures, très sublimes —, nous ferions de la prière, subrepticement, une recherche de nous-mêmes, et nous serions aux antipodes de l'esprit de pauvreté. La prière n'est pas un moyen pour nous de faire de Dieu le serviteur de nos convoitises, mais de faire de nous les serviteurs de son amour : nous avons à le savoir non seulement au plan matériel et charnel de notre existence, mais aussi et très spécialement au plan de notre piété. Et à ce plan, c'est probablement en ce qui concerne les résonances sensibles, les impressions éprouvées, les expériences subjectives, que nous avons le plus de peine à être des pauvres volontaires. Or, nous marchons ici-bas par la foi, non par les sens ou les sentiments. L'obéissance de la foi suppose de nous, disait Calvin, une persévérance et une attente patiente du Seigneur, qui nous feront « différer nos désirs à l'heure de sa volonté » et savoir « qu'encore qu'il ne nous apparaisse, toutefois Dieu nous est toujours présent » (*ibid.* 51). Et le même auteur ajoute : « Si même à la fin, encore qu'après une longue attente, notre sens ne peut comprendre ce dont nous aurons profité en nos prières, et n'en sent point aucun émolument, néanmoins notre foi nous certifiera ce que notre sens n'aura pu apercevoir » (*ibid.* 52).

La joie de la prière et de la méditation, la présence de Dieu dans la contemplation, ne sont pas les buts que nous fixerons à notre vie spirituelle ; elles sont les dons suréminents que Dieu nous a promis, certes, mais que nous attendons comme une grâce de surcroît. Quant à l'expérience psychologique en nous de cette joie et de cette présence, Dieu ne s'est pas engagé à nous la donner ; nous la considérerons à plus forte raison comme une grâce de surcroît ; nous n'y verrons ni un droit ni une nécessité, ni surtout une norme de la vraie prière. Y renoncer et cependant la recevoir — s'il y a lieu — comme une grâce de plus : voilà notre esprit de pauvreté, notre renoncement à nous-mêmes dans l'oraison. C'est dans ce sens que nous lirons cette maxime transmise par Cassien et qui a été prononcée par saint Antoine, le père du monachisme : « la prière n'est pas parfaite quand le moine (lisons : le chrétien) a conscience de lui, ou même quand il a conscience qu'il prie ». C'est aussi dans ce sens que nous entendrons, de ce verset du Ps. 69 : « Que les pauvres voient et se réjouissent », ce commentaire qu'en donne saint Augustin : « Qu'ils croient et s'épanouissent dans l'espérance. Qu'ils deviennent plus pauvres encore afin de pouvoir être rassasiés... Veux-tu être exaucé ? Sois pauvre. Que ce soit la détresse et non le ressentiment qui crie en toi » (*Enarr. in Ps.* 68 II, 17-19).

Mais comment comprendre dans son unité ce double mouvement d'élévation du cœur dans la prière et d'abaissement d'humilité et de pauvreté en face de Dieu ? A cette question, Calvin donne une réponse très belle et très profonde : les fidèles, dit-il, « approchent de Dieu par les degrés de ses promesses, de telle sorte qu'ils demeurent toujours abaissés dessous lui dans l'humilité » (*ibid.* 14).

La contemplation, saveur de la méditation.

La méditation n'a pas sa fin en elle-même, avons-nous vu ; mais elle constitue une étape, un échelon vers ce que l'on a appelé traditionnellement la contemplation. Pour nous faire de la méditation une idée dynamique il nous faudra donc essayer d'abord de la considérer à partir de son but, autrement dit il nous faudra commencer par essayer de caractériser brièvement la contemplation. Ce faisant, nous ne nous éloignerons pas de notre sujet, car les échelons et les étapes de la vie de prière ne sont à distinguer que pour la commodité de la réflexion ; en fait ils s'imbriquent et se fondent les uns dans les autres, si bien qu'en une certaine manière méditer c'est déjà contempler, en tout cas commencer de contempler.

Disons d'emblée qu'il est difficile de parler de la contemplation, car il s'agit ici d'un secret entre Dieu et chacun de nous, et d'une réalité que chacun éprouve à sa manière et exprime par des images et des approximations qui lui sont propres. La contemplation est

donc incommunicable dans une très large mesure. Elle constitue une grâce de Dieu à laquelle nous avons part. Une grâce dont nous ne pouvons parler entre nous que sobrement, en insistant sur la source de cette grâce : Dieu, et en étant au contraire très discrets sur les fruits de cette grâce en nous, sur notre manière d'y participer, sur notre expérience spirituelle (voir à ce sujet comment saint Paul parle de son extase indicible : 2 Cor. 12. 1 ss).

Pourquoi cette discrétion extrême ?

Parce qu'en exaltant la grâce telle que nous l'avons perçue — et même si c'est uniquement pour louer Dieu — nous risquons de donner à l'autre une trop haute idée de nous-mêmes, et de lui faire penser du même coup que cette grâce, dont nous voulons lui faire saisir la grandeur, est réservée à certains, comme un don extraordinaire dont il est exclu. Ce n'est pas en disant aux autres ce que nous percevons de la grâce que nous pouvons leur être utiles, mais en leur disant qu'à travers leur faiblesse et la nôtre se déploie la puissance de Dieu. Et l'on peut se demander si, en voulant sincèrement magnifier Dieu et donner à leurs frères le désir de la contemplation, les maîtres de la contemplation n'ont pas, bien souvent, en disant les merveilles et les joies de celle-ci, accrédité au contraire l'idée qu'elle est exceptionnellement réservée à certains.

Or il faut savoir que la contemplation, grâce merveilleuse, certes, est en même temps une réalité simple, un don que Dieu fait à tous ceux qui l'aiment. De notre part elle consiste à discerner par la foi la présence de Dieu, ce qui est l'essentiel de toute prière. Que la contemplation puisse nous amener à l'extase n'est ni indispensable ni surtout ne dépend d'efforts artificiels de notre part. Le tout de notre contemplation est de désirer, de chercher ; « l'oraison n'est proprement que ce désir intérieur, se convertissant et s'adressant à Dieu, qui connait les cœurs » (Calvin, III 20 29) : Dieu ouvre et rassasie quand et comme il veut. Mais voilà que désirer Dieu, c'est déjà le contempler : nous ne le chercherions pas si nous ne l'avions déjà trouvé. Comme on l'a dit : « Dieu se trouve au bout de nos mains tendues ».

Discerner Dieu par la foi, le rencontrer, voilà ce qu'est la contemplation, dans sa réalité première. « La foi, explique Calvin à ce sujet, la foi est située en la connaissance de Christ, et Christ ne peut être connu sans la sanctification de son Esprit : il s'en suit que la foi ne doit être nullement séparée d'une bonne affection » (III 2 8). La contemplation chrétienne correspond en effet à ce que l'Ecriture appelle la « connaissance », la gnose ; non pas simplement un savoir, ni surtout une spéculation abstraite, mais une connaissance essentiellement personnelle où nous découvrons de plus en plus que Dieu n'est ni une chose ni une idée, mais une personne ; une connaissance qui nous fait dire « tu » à Dieu et nous permet de l'appeler par son nom : notre

Père. De cette connaissance, on doit aussi parler comme d'un regard, un regard de la foi, car c'est par une illumination de nos cœurs que Dieu nous révèle sa gloire, cette gloire qui est sur la face du Christ (2 Cor. 4. 6). D'autre part il apparait, dans l'Epitre aux Ephésiens très spécialement, que la connaissance contemplative de l'amour du Christ surpassant toute connaissance est intimément dépendante — pour ainsi dire synonyme — d'une triple grâce que l'apôtre demande pour ses lecteurs : que Dieu daigne, « selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite en vos cœurs par la foi et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour » (3. 16-17).

« Notre homme intérieur », c'est le point d'unité et d'intégration de notre personne en face de Dieu, l'équivalent du cœur, en fin de compte. Et hors de cette unité que nous devons au Saint-Esprit il n'y a pas de contemplation possible. Cette dernière réclame en effet une attention, une concentration, non seulement de l'intellect, mais de tout notre être, de telle manière que dans notre regard de foi converge tout ce que nous sommes. La richesse de la contemplation ne réside pas dans la multiplication des choses que nous pourrons penser sur Dieu, mais au contraire dans une simplification, un apaisement de notre être, un renoncement à tout ce qui n'est pas l'essentiel, pour que nous soyons comme un instrument d'optique réglé et centré sur sa source lumineuse.

« Christ dans nos cœurs par la foi » : la contemplation n'est pas le résultat de nos efforts, mais un don du Christ venu parmi nous dans son incarnation et en nous par son Esprit pour nous révéler le Père. Nous ne pouvons que demander au Christ d'illuminer « les yeux de notre cœur » (Eph. 1. 18). En outre la contemplation ne fait pas l'économie de la foi, elle en est un des fruits. On pourrait en douter puisque le langage des contemplatifs fait souvent appel aux sens, à la vue notamment, et au goût. Certes les sens peuvent participer à la contemplation, de même que l'affectivité et l'émotion ; mais c'est toujours ici-bas dans le clair-obscur de la foi et à travers elle que nous rencontrons Dieu. De toute manière — redisons-le — pas plus en ce qui concerne la contemplation que dans tout autre aspect de la vie chrétienne nous ne devons confondre une foi vive et une foi sentie, ni juger notre foi sur l'écho qu'elle éveille dans notre sensibilité. La foi au contraire est d'autant plus vive que, plus tendue, moins sentie, elle doit s'en remettre toute à Dieu : lui faire confiance sans pouvoir trouver d'autre appui. C'est alors que la foi, renonçant à saisir, se laisse saisir et que, par elle, nous nous remettons à Dieu.

« Enracinés, fondés dans l'amour » : ici se trouve certainement la clé de la connaissance contemplative. « Le progrès de l'âme ne consiste pas à penser beaucoup, mais à aimer beaucoup »,

disait sainte Thérèse d'Avila. L'objet de notre contemplation c'est le mystère d'amour de Dieu ; seul l'amour peut connaître l'amour et y participer.

C'est pourquoi la contemplation est une connaissance et un regard d'amour, et, en conséquence, un acquiescement d'amour. Si contempler Dieu c'est lui dire « tu », c'est aussi lui dire « oui », c'est accorder notre volonté à la sienne, entrer dans sa vie. Seul l'amour peut donner à notre connaissance de Dieu sa simplicité, son caractère personnel et intime. Et c'est dans cette connaissance d'amour, entraînant notre acquiescement à la volonté de Dieu, que réside ce que l'Ecriture appelle la « sagesse ». Celle-ci, fruit de la contemplation de Dieu et de l'intelligence des mystères divins, se réalise pratiquement dans une vie digne du Seigneur (lire Col. 1. 9-10) ; elle fait l'accord en nous entre l'amour de Dieu contemplé et l'amour de Dieu vécu. Il n'y a pas de hiatus entre la contemplation et la vie : si la première est un repos en Dieu, elle n'est pas passive pour autant — l'amour n'est pas passif ; elle constitue un passage dans la vie nouvelle, elle est « oui et amen », comme veut l'être aussi notre vie chrétienne au sein du monde.

Après cette brève réflexion sur ce qu'est la contemplation, nous pouvons nous demander de quelle manière celle-ci constitue la fin de la méditation. Mais parce que les rapports entre ces deux aspects de la vie spirituelle n'ont rien de mécanique, nous aurons besoin de plusieurs approximations pour essayer de les cerner.

Tout d'abord il faut dire que si, du côté de l'homme, la contemplation peut être décrite comme un certain regard de foi et d'amour porté sur Dieu, et aussi comme un désir de Dieu, la méditation, pour son compte, comporte déjà ce regard et ce désir. Dans ce sens, méditer c'est commencer de contempler, et, comme le disait Guigue, c'est trouver afin d'entrer. Selon ce même auteur aussi, la contemplation est la saveur de la méditation ; les choses sont vues cette fois-ci du côté de Dieu, et la contemplation apparaît comme un don que Dieu nous fait à travers et dans la méditation et la prière. Ainsi donc il n'y a pas de frontière précise ni de déroulement chronologique absolu, dans la pratique, entre ces divers éléments. Bien souvent la méditation devient prière et contemplation sans même que nous nous en apercevions. Tant mieux : l'important pour nous n'est pas d'analyser les phases de notre vie spirituelle, ni d'appliquer une recette, mais de trouver Dieu selon un chemin de liberté dont Guigue, par exemple, a simplement marqué les étapes principales et habituelles.

Mais tout n'est pas dit par là. Car si méditer c'est déjà commencer de contempler, c'est aussi se préparer à contempler, faire,

avec l'aide du Saint-Esprit, ce qui dépend de nous en vue de trouver Dieu, ou, selon Guigue, mâcher afin de savourer. Et sous cet angle, la méditation apparait comme le moment où nous laissons Dieu allumer en nous le feu de son amour, en vue de la contemplation. Saint François de Salles a bien montré que le passage de la méditation à la contemplation est un passage dans l'amour de Dieu : « Le désir d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, mais l'amour obtenu nous fait contempler... Nous considérons au commencement la bonté de Dieu pour exciter notre volonté à l'aimer ; mais l'amour étant formé dans nos cœurs, nous considérons cette même bonté pour contenter notre amour qui ne se peut assouvir de toujours voir ce qu'il aime. Et en somme la méditation est mère de l'amour, mais la contemplation en est la fille » (*Traité de l'amour de Dieu,* I, 3).

« *La Parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans effet.* » (Es. 55. 11).

Mère de l'amour, la méditation l'est parce qu'elle donne vie en nous à la Parole d'amour. Elle est, comme le disait Guillaume de Saint-Thierry, une connaissance qui engendre l'amour, qui se tourne elle-même en amour, et qui entraîne une prière demandant à Dieu d'augmenter encore cet amour. La contemplation est alors cet amour donné par Dieu, reçu par nous, un amour qui est en même temps connaissance (*Ep.* 72 et 102). C'est pourquoi Calvin note que « les fidèles connaissent assez par expérience que leur ardeur se refroidirait bientôt s'ils n'attisaient le feu, cherchant à s'affermir ». Et il explique : « Ce n'est donc pas choses superflues en priant Dieu que nous méditions tant sa nature que sa Parole » (III 20 13). De son côté, Jurieu écrit : « Plus la méditation nous ouvre ce grand sujet (de Dieu, notre souverain bien) et nous fait voir le fond de sa bonté, et plus notre dévotion devient ardente » (*ibid.*, p. 460).

Nul ne connait, n'aime ni ne contemple le Père, si ce n'est par le Fils, Parole faite chair. Et, parce que cette Parole nous est présente dans l'Ecriture, on peut alors dire de la méditation qu'elle constitue à sa manière le chemin par lequel le Christ nous conduit au Père. Sous ce nouvel angle de vue, la méditation équivaut à une lecture devenue vie, connaissance personnelle, amour ; par elle la lecture du livre devient pour nous participation à la vie du Christ dont ce livre est porteur — participation à son regard, à son amour.

Situer, comme nous venons de le faire à la suite de la tradition, la méditation entre la lecture de l'Ecriture et, d'autre part, la prière et la contemplation, c'est s'apercevoir que notre vie d'oraison se présente comme un reflet et une réplique de l'incarnation. La Parole s'est faite chair et elle a habité parmi

nous, le Fils de Dieu est devenu homme sur la terre ; et ceci pour que, dans son retour vers son Père, le Fils ne soit pas seul, mais escorté de tous ceux qu'il est venu visiter et sauver. L'ascension n'est pas un départ mais un retour, qui donne tout son sens à la venue de Noël. Le Christ est venu dans notre vie et notre mort, pour nous chercher, se mettre à notre tête, faire de nous les membres de son corps ; dans sa résurrection et son ascension il nous a précédés ; dans sa gloire il attire tous les hommes à lui. Ce double mouvement de l'incarnation (venue parmi nous, retour à Dieu) détermine notre vie spirituelle. Il faut d'abord que la Parole vienne à nous et que nous la recevions, qu'elle devienne notre vie, notre lumière : c'est la lecture et la méditation ; alors seulement nous pouvons par elle être tournés et conduits vers le Père ; alors seulement nous saurons comment prier et contempler. Rappelons à ce propos cette phrase d'Augustin, déjà citée : « Que cette Parole emporte chacun de vous et lui fasse quitter terre. Car si Dieu est avec nous, c'est afin que nous soyons avec lui ». « C'est pourquoi, écrit le même auteur, nous cherchons dans l'Ecriture divine la meilleure façon de louer Dieu, prenant garde de ne nous en écarter ni à gauche ni à droite » (*Enarr. in Ps.* 144. 1). Et Calvin : « Puisque Dieu ne veut être invoqué qu'avec foi et que notamment il nous commande de former nos oraisons à la règle de sa Parole ; finalement puisque la foi, étant fondée sur cette Parole, est la vraie mère de l'oraison, aussitôt qu'on la détourne de la Parole l'oraison est elle aussi abâtardie » (*ibid.* 27).

Le plan du salut s'inscrit donc dans notre vie d'oraison et la façonne selon un certain ordre. Il faut que nous acceptions d'abord d'être regardés par le Christ et de l'écouter avant de lui parler et de le regarder comme celui qui nous révèle le Père. « La prière, si j'ose dire, est une conversation avec Dieu » : cette parole de Clément d'Alexandrie (*Strom.* 7. 7), en donnant de la prière une définition simple et large, permet de comprendre la méditation non seulement comme une démarche préparatoire, mais comme une partie intégrante de la vie de prière, une des phases du dialogue avec Dieu. Reprenant la phrase de Clément, et avec beaucoup d'autres, saint Augustin dira à ce propos : « Ton oraison est conversation avec Dieu ; quand tu lis c'est Dieu qui te parle ; quand tu pries c'est à Dieu que tu parles » (*Enarr. in Ps.* 85. 7). La méditation est ainsi l'écoute attentive de Dieu qui parle, et elle est aussi le moyen par lequel nous apprenons ce que nous allons dire à Dieu, mieux : le moyen par lequel le Saint-Esprit, à partir de l'Ecriture, nous donne les mots et les thèmes de notre prière. Ce qui fait écrire à un anonyme du moyen-âge, exhortant un moine : « Quand il lit, qu'il cherche la saveur, non la science. L'Ecriture sainte est le puits de Jacob d'où l'on extrait les eaux que l'on répand ensuite en oraison ».

Le mouvement est alors complet : la Parole n'est pas venue se perdre en nous, elle retourne à Dieu, et non sans effet ; elle a porté en nous son fruit de connaissance, de prière et d'amour, elle nous exprime et nous porte devant Dieu.

De fait, la prière chrétienne se veut toute inspirée, toute proche — jusque dans ses termes — de la Parole de Dieu. Et c'est pourquoi les psaumes jouent un si grand rôle, depuis toujours, dans la prière de l'Eglise et des chrétiens : ils sont en même temps Parole de Dieu à l'homme et parole de l'homme à Dieu, prière du Christ devenant notre prière. La voix du Christ, dit Augustin, « retentit dans tous les psaumes, chantante ou suppliante, joyeuse dans l'espérance ou tendue vers l'accomplissement ; cette voix doit nous devenir parfaitement connue, familière, car c'est notre voix. Inutile de m'attarder à vous faire comprendre qui parle ici : que chacun de vous soit dans le corps du Christ et c'est lui qui parle ici » (*Enarr. in Ps.* 42. 1). Et ailleurs : « Le Christ total est Tête et corps, c'est pourquoi dans tous les psaumes tâchons d'entendre les paroles de la Tête de façon à y entendre aussi les paroles du corps. Le Christ n'a pas voulu parler en aparté, parce qu'il n'a pas voulu se retirer à part, lui qui a dit : 'Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin des temps'. S'il est avec nous, il parle en nous, il parle de nous, il parle par nous, puisque nous-mêmes nous parlons en lui ; et puisque c'est en lui que nous parlons, notre parole est vérité. Car si nous voulons parler en nous et de notre propre fond, c'est alors que nous résiderons dans le mensonge » (*Enarr. in Ps.* 56. 1). « Tâche de ne rien dire sans lui, prêche encore le même auteur, et lui ne dira rien sans toi » (*Enarr. in Ps.* 85. 1). « Tâche » : c'est la démarche même de la méditation, au travers de laquelle la parole du Christ devient notre parole, sa prière notre prière. Et ce que saint Augustin dit des psaumes est vrai de tout passage de l'Ecriture, même si formellement ce dernier n'est pas une prière. Le rôle de la méditation sera précisément de rapporter ce passage à Dieu, dans la prière et la contemplation, après se l'être approprié.

« *Que toute chair fasse silence devant le Seigneur* » (Zach. 2. 13).

Une conversation d'amitié, d'amour, n'est pas faite seulement d'un échange de paroles. Elle comporte aussi des silences, qui sont souvent ses points culminants, des silences qui peuvent être le fruit immédiat de la Parole reçue : moments où l'on porte en son coeur cette Parole et où on se laisse porter par elle ; ou des silences qui, de notre part, peuvent être plus éloquents qu'un flot de paroles pour dire à Dieu notre pauvreté devant lui, notre attente, notre attention, ou encore l'acquiescement de notre volonté, le don de tout notre être. Silence aussi lorsque nous prenons soudain conscience de l'immensité infinie de Dieu, de sa

présence indicible, plus proche de nous que nous ne le sommes de nous-mêmes : il ne nous reste alors plus qu'à fixer le regard de notre foi sur ce mystère et à nous reposer en Dieu ; toute parole serait superflue et gênante — comme le sont celles de Pierre lors de la Transfiguration. Faire silence c'est peut-être notre meilleure manière de traduire, pour notre intelligence et dans notre louange, le mystère de Dieu. « Parfois les meilleures oraisons se font sans parler... », écrit Calvin (*ibid.* 33).

Il est clair, certes, que Dieu seul peut remplir nos silences, et nous n'avons pas à essayer de le faire artificiellement. Mais encore faut-il qu'il y ait quelque chose à remplir. Et c'est pourquoi notre méditation, comme toute notre vie spirituelle, doit être parsemée de points suspensifs. Qu'elle se garde d'être un discours continu et se prépare à ces silences. Encore une fois il ne s'agit pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup ; et l'amour s'accommode mal de beaucoup de paroles.

L'Ecriture, miroir de l'homme.

« La sagesse rend ami de Dieu et par elle on lui obéit » : ces mots de saint Benoit d'Aniane nous rappellent, comme nous l'avons noté, que la sagesse dont parle l'Ecriture enracine la vie chrétienne dans la contemplation, et que cette dernière, connaissance de l'amour de Dieu, est aussi adhésion à sa volonté d'amour. La méditation qui a pour tâche, nous l'avons vu, de découvrir cet amour de Dieu, et pour fin de le goûter dans la contemplation, a aussi pour tâche et pour fin de nous faire connaître la volonté de Dieu à notre égard, et de nous y faire entrer. De fait, si l'Ecriture est pour nous miroir du Christ, et, par lui, miroir de Dieu, elle est aussi le miroir de notre être en face de Dieu. Et ce miroir de nous-mêmes elle l'est à deux titres :

Parole de Dieu elle constitue le chemin par lequel le Saint-Esprit veut nous conformer au Christ, le lieu où nous apprenons à suivre le Christ dans sa mort et dans sa vie. Méditer l'Ecriture c'est alors référer notre vie d'homme, de chrétien, à sa vraie norme : la Parole de Dieu ; et c'est aussi laisser cette Parole informer notre volonté et notre liberté. Miroir de nous-mêmes, la parole de Dieu peut à certains moments, et même souvent, devenir une épée à double tranchant dont la méditation doit permettre à la lame de pénétrer jusqu'au fond de notre cœur pour y mettre à nu ce qui est indigne de Dieu, pour y découvrir des secrets que le train-train de l'existence nous avait permis de ne même plus apercevoir, pour y faire pénétrer l'esprit de repentance. C'est dire que la méditation a un aspect moral et qu'en ouvrant notre cœur à l'amour de Dieu, elle met du même coup en question notre existence la plus concrète, la plus quotidienne. En jugeant, la Parole de Dieu ne cesse du reste

jamais de nous exhorter et de nous apporter le pardon et la paix véritable ; c'est à cela aussi que la méditation nous rend attentifs en tendant toujours à nous tourner vers Dieu.

Miroir de nous-mêmes, l'Ecriture l'est aussi à un titre secondaire en tant que parole d'homme. C'est particulièrement vrai des psaumes, dont saint Augustin disait : « Si le psaume est prière, priez ; s'il gémit, gémissez ; s'il célèbre soyez dans la joie, et dans l'espérance s'il espère ; ressentez la crainte s'il exprime la crainte. Car toutes ces choses qui sont ici écrites et mêlées, c'est le miroir de vous-mêmes » (*Enarr. in Ps.* 33 III 1). D'une manière plus générale, la Bible est un livre de pélerins qui ne sont pas encore arrivés au but de leur voyage, et, dans ce qu'ils ont quelquefois de trop humain, les psaumes, comme certains récits de l'Ancien Testament ou certaines attitudes des personnages des Evangiles, nous expriment et dévoilent en nous ce qui n'oserait s'avouer. Il ne faut donc pas transposer et spiritualiser trop vite certaines paroles de l'Ecriture : pas avant d'en avoir médité l'humanité, et même le scandale, face au Christ ; pas avant d'y avoir vu un reflet de nous-mêmes.

3. « Découvre le coeur de Dieu dans la Parole de Dieu »

Cette phrase de saint Grégoire le Grand servira de titre à cette partie de notre étude où nous essayerons de réfléchir à la question : comment méditer. Un tel titre nous préviendra dès l'abord que nous n'avons pas à penser à la méditation comme à une technique. Qu'elle soit la découverte du cœur de Dieu dans sa Parole, une découverte de l'amour personnel et vivant de Dieu engagé dans cette Parole, c'est ce que montrait notre deuxième partie. La méditation y était envisagée à partir de son but et dans son dynamisme, comme une étape de notre vie de prière où la Parole que nous lisons dans l'Ecriture germe en nous. Et cette germination, à laquelle nos facultés humaines sont associées par le Saint-Esprit, a pour but et pour fruit de susciter en nous une prière conforme à la Parole même de Dieu, un regard de foi et d'amour — le contemplation —, une rencontre personnelle avec Dieu, une vie en lui, un acquiescement à son amour, et, pour tout dire, une découverte de son cœur. Méditer, avons-nous vu, c'est déjà commencer de contempler et c'est se préparer à prier.

Dans cette troisième partie, mettant l'accent sur l'impératif « découvre », nous considérerons la méditation moins à partir de son but que de son point de départ : la lecture de l'Ecriture. Et la méditation nous apparaîtra alors, déjà à l'œuvre dans la lecture proprement dite, comme une certaine manière de lire et de

goûter cette lecture. Certes nous ne perdrons pas de vue pour autant le but de cette méditation — ou mieux, le fruit dont Dieu la couronne — ; il réapparaîtra sans cesse dans la réflexion qui va suivre. Mais nous aurons à voir maintenant comment ce but même détermine une certaine démarche de tout notre être, autrement dit comment nous avons à *découvrir* le cœur de Dieu dans sa Parole, à puiser l'eau au puits de Jacob de l'Ecriture pour la répandre en oraison, à chercher en lisant pour trouver en méditant.

Dans le Nouveau Testament, la méditation, sans être décrite ni même souvent nommée, est requise et postulée chaque fois qu'il est question de recevoir sérieusement la Parole de Dieu. On peut voir en elle une des façons de garder cette Parole, de la garder dans sa mémoire, mais aussi dans son cœur, pour qu'elle anime toute la vie du croyant. Or l'exhortation à garder la Parole reçue, à garder les commandements, est l'une des plus fréquentes du Nouveau Testament. De même, dans la mesure où la vie chrétienne consiste à regarder « non aux choses visibles mais aux invisibles » (2 Cor. 4. 18) et à chercher « premièrement le royaume de Dieu et sa justice » (Mt. 6. 33), elle implique nécessairement la méditation, qui consiste à tout référer au mystère du Christ, à tout voir en Christ — tout, et pour commencer l'Ecriture elle-même.

La méditation comporte en effet une activité de référence, de comparaison ; et ceci apparait précisément dans le passage où l'évangile décrit, plus explicitement que nulle part ailleurs, une méditation : celle de la vierge Marie, après les événements de Noël (Luc 2. 19 ; cf aussi 2. 51). Selon ce passage, méditer c'est d'abord conserver un souvenir avec soin, fidèlement, consciemment et activement ; le garder « dans son cœur », c'est-à-dire là où se rencontrent et s'unissent, au sein de notre être, notre intelligence, notre affection, notre volonté, notre mémoire, pour se féconder les unes les autres ; notre être entier y est engagé, et ce souvenir est objectif, fait de paroles et d'événements. En outre, méditer c'est repasser — littéralement « mettre ensemble », rapprocher, comparer ces événements et ces paroles, les éclairer les uns par les autres, et ainsi déchiffrer leur sens profond.

Dans l'Ancien Testament — et dans la tradition monastique de la *lectio divina* qui sur ce point en a été pendant longtemps l'exact prolongement — la méditation des paroles et de la loi de Dieu comprenait une lecture phonétique de ces paroles, plus exactement un murmure à voix basse, et un effort d'attention de la pensée, de l'affection, de la mémoire, pour les apprendre par cœur (au sens plein et fort de ce dernier terme). Ces paroles de Dieu, murmurées et gardées dans le cœur (voir Ps. 1. 2 ; 19. 15 ; etc), autrement dit cette méditation active est l'un des thèmes majeurs du Ps. 119, tout en même temps que ce psaume est

l'exemple typique d'une telle méditation, où la même parole de Dieu est sans cesse reprise, vérité essentielle dont la formulation varie à peine. Cette méditation, à laquelle participent non seulement l'esprit, mais aussi le corps, vise à une transformation de l'homme par la Parole de Dieu et à une appropriation par l'homme de cette Parole, au point que le psalmiste peut présenter à Dieu ce murmure méditatif comme la prière de son cœur : « Agrée les paroles de ma bouche, le murmure de mon cœur » (Ps. 19. 15).

Ces quelques données bibliques fixent la perspective dans laquelle nous examinerons ici la pratique de la méditation. Celle-ci est donc d'abord rencontre d'un texte qu'il s'agit de lire, d'écouter, de recevoir et de garder comme paroles qui sont esprit et vie, paroles de vie éternelle (Jn. 6. 63, 68). Cela signifie que ce texte doit devenir une *parole*, il doit se mettre à vivre et trouver en nous un écho. Cela signifie aussi que ce texte soudain doit devenir actuel pour nous ; il nous est adressé, il nous interpelle, il nous saisit, il nous apporte une vie en échange de la nôtre. Cela n'est possible qu'à une condition, et cette condition fixe la démarche première et dernière de la méditation : discerner dans ce texte le Christ qui nous adresse cette parole. Il faut encore aller plus loin : avant même d'ouvrir le livre nous avons à prendre conscience du mystère qui va se passer, à savoir que Dieu nous adresse sa Parole en Christ dans le texte que nous allons lire et entendre.

Avant d'ouvrir l'Ecriture.

Prendre conscience de ce mystère, le livre étant encore fermé, voilà proprement en quoi consiste la préparation à la lecture, et c'est déjà la méditation commencée. Nous n'allons pas nous étendre sur cette préparation à la vie de prière ; ce n'est pas notre sujet. Rappelons seulement qu'elle réclame de nous un « recueillement » ; non pas forcément et au préalable un silence intérieur parfait qui ne dépend pas toujours de nous, mais le souci de se rassembler en vue de ce qu'on va faire. Quand au silence extérieur, il serait bien souhaitable. La retraite dans une chambre fermée, selon l'ordre de Jésus, constitue, aux yeux de Calvin une aide « à entrer en notre cœur de toute notre pensée » (*ibid.* 29), autrement dit nous dispose au silence intérieur et à l'attente de Dieu. Et Jurieu note : « Quelque loin que nous nous retirions du monde, nous emporterons assez de monde avec nous, et les images de ses objets nous persécuteront assez sans nous exposer à la persécution des objets mêmes. Oui, les commerces de l'âme avec son Dieu demandent le secret » (*ibid.* p. 441).

Il semble en outre que notre prise de conscience du mystère de la rencontre que Dieu nous fixe devrait au moins toujours considérer, pour s'en émerveiller, les deux aspects principaux de

ce mystère — qui trouve sa parfaite réalisation en Jésus-Christ, Dieu fait homme, médiateur de toute prière : l'infinie grandeur de Dieu, sa majesté incommensurable, et d'autre part son infinie proximité. « Seigneur mon Dieu tu es si grand... » (Ps. 104. 1), « Tu es proche, toi, Seigneur... et notre vie est cachée avec le Christ en toi » (Ps. 119. 151 ; Col. 3. 3) : telle est la double prière, la double prise de conscience qui nous préparera à une méditation joyeuse, confiante, filiale, mais sans paresse ni relâchement — une méditation en Christ. Cette double prise de conscience ne peut que susciter en nous une invocation du Saint-Esprit, l'Esprit de méditation. « L'Eglise, disait Saint Bernard, quand elle cherche celui qu'elle aime, ne se lie pas à son sens propre et charnel, n'acquiesce pas aux vains raisonnements de la curiosité humaine. Elle demande le baiser, autrement dit elle invoque le Saint-Esprit ».

Nous avons ainsi essayé de suggérer le mouvement interne d'un regard de foi qui se fixe sur Dieu. Mais nous ne sommes entrés dans aucune considération sur la durée et la forme que peut prendre cette préparation. Tout dépend des circonstances dans lesquelles on se trouve, du temps dont on dispose. A certains moments, dans une retraite notamment, il sera judicieux d'entrer lentement dans la méditation. A d'autres moments cette prise de conscience du mystère de Dieu peut être presque instantanée — mais elle est nécessaire en tout état de cause. Il y a une manière d'ouvrir sa bible qui, en elle-même, en tant que geste respectueux et conscient, constitue une réelle préparation spirituelle. Ce n'est peut-être pas pour rien qu'à Chartres, la deuxième station de la vie contemplative est illustrée par une femme qui, attentivement, ouvre son livre, alors qu'il faut passer à la troisième station pour voir la femme lire.

Ouvrir la bible, dans cette perspective de préparation spirituelle, ce n'est pas se mettre à feuilleter au hasard ou balancer entre plusieurs passages. Il est des moments où, dans notre vie, l'hésitation peut nous perdre. En ce qui concerne la méditation, la première préparation requise, c'est de savoir quel passage de l'Ecriture on va lire, et d'y aller sans hésiter. Nous ne sommes en général pas si portés à l'oraison que nous puissions nous permettre de tergiverser au moment de nous y mettre, nous permettre de manquer de décision ou d'aborder le texte biblique en amateurs. Que le choix préalable de notre texte nous soit personnel, suggéré par tel état intérieur ou tel événement extérieur, ou que ce choix nous soit proposé par la liturgie, ou une liste de textes quotidiens : peu importe, pourvu que ce choix soit préalable à notre méditation. L'important, c'est qu'en ouvrant la bible nous allions droit au lieu où nous croyons que Dieu nous attend. C'est nécessaire pour que le geste d'ouvrir la bible soit chargé d'un sens plein, c'est-à-dire engage tout notre être.

Le corps.

Le sens de ce simple geste qui, à lui seul, peut exprimer notre entrée dans le mystère, nous amène à dire trois mots sur le rôle du corps dans la méditation. Certes ce rôle est secondaire, et en principe on peut méditer dans n'importe quelle position. Il n'empêche que nous n'en sortons pas pour autant de notre corps. « Comment l'esprit veillera-t-il si le corps somnole ? », a-t-on dit. Les maintiens et façons extérieurs du corps, notait Calvin, « sont des exercices par lesquels nous nous efforçons de nous élever à une plus grande révérence de Dieu » (*ibid.* 33). En effet le corps nous exprime ; et le geste classique de la méditation c'est la position assise, soit par terre, « aux pieds du Seigneur », comme Marie de Béthanie (Luc 10. 39), soit sur un siège, devant une table (ou un lutrin selon les dessins qui nous viennent du moyen-âge), le corps parallèle en signe de vigilance et de respect, mais sans raideur, paisiblement, et dans une attitude qu'on pourra conserver longtemps sans fatigue. Un autre geste classique de la méditation c'est la marche tranquille et régulière, qui peut du reste alterner avec la position assise, et qui exprime, par notre être physique, la marche, le voyage qu'est toujours une méditation. La régularité même de notre respiration n'est pas sans importance pour une démarche qui requiert un homme rassemblé et accordé avec lui-même en face de Dieu : un homme dont le cœur cherche et attend Dieu.

« Cherchez en lisant ».

Ce thème du cœur, sur lequel la phrase précédente insiste une fois de plus, est capital, tout spécialement au point où nous sommes de cette étude. Une description, si brève et si sommaire soit-elle, de l'action de méditer, et de ses diverses phases, oblige à parler successivement du jeu des diverses facultés de notre être — l'intelligence par exemple —, d'en parler successivement, alors qu'en fait c'est toujours notre cœur comme tel qui est engagé, même si la méditation, dans tel de ses moments, mobilise plus particulièrement telle faculté ou telle autre.

Ceci précisé, on peut dire que la lecture méditative demande d'abord une attention plus particulière de l'intelligence — une intelligence bien sûr qui se situe à l'intérieur de la foi et qui cherche avant tout l'amour. Une attention de l'intelligence qui veut d'abord lire le texte pour lui-même, afin de le prendre au sérieux dans la forme et la pensée qui lui sont propres. Et ceci en général se réalise selon un double mouvement de notre esprit : une analyse qui, selon le texte, en cherche la pointe, l'idée principale, ou les diverses parties, leurs charnières et leur enchaînement, ou la succession et le développement des images ; une analyse qui s'attache aussi aux mots, pour les comprendre

en eux-mêmes et dans leur contexte. Dans cette démarche d'analyse on pourra même recourir à un dictionnaire ou à un commentaire, mais en sachant qu'à prolonger l'analyse du texte au-delà de ce qui est vraiment nécessaire, et à tourner trop longtemps autour du texte, on risque simplement de fuir la méditation et de se faire illusion en la remplaçant par une dissertation à propos du texte.

Ce premier mouvement d'analyse, de compréhension des détails, doit normalement aboutir à un mouvement complémentaire de l'intelligence qui prend soudain du recul pour « comprendre » (au sens fort du terme) le texte dans sa totalité, l'embrasser d'un seul regard, le retrouver dans le dynamisme que l'analyse précédente a pu quelque peu perdre de vue. Démarche de synthèse, donc, qui, par ailleurs cherche à replacer le texte dans le contexte général du livre où il se situe, et surtout dans le mouvement de l'histoire du salut. Considérer le texte par rapport au plan du salut, et en fin de compte par rapport à l'incarnation et au retour du Christ, c'est se remettre soi-même, avec le texte, dans ce plan, dans cette œuvre du Christ. Et, nous l'avons dit, on n'atteint pas Dieu en faisant abstraction de l'humanité du Christ et de son insertion dans l'histoire ; on ne découvre le mystère éternel du Christ qu'à travers son histoire terrestre, à travers son humanité et celle du texte. L'une des premières caractéristiques de la lecture chrétienne de la bible, c'est de considérer cette dernière comme un livre d'histoire, non comme un recueil de pensées — une histoire dont le Christ est le centre. Et du même coup notre propre histoire, notre vie, notre mort, nos joies et nos peines, seront situées dans leurs vraies perspectives et polarisées par l'attente du retour du Christ.

Nous avons jugé bon d'insister sur cette lecture du texte pour lui-même, dans laquelle notre intelligence, avec les ressources de la grammaire, de la logique, de sa culture biblique surtout, cherche à respecter le texte, à le prendre au sérieux, à le saisir dans ses détails et dans son mouvement ou son sens principal. Et si nous y avons insisté, c'est qu'il y a un risque à s'appliquer trop vite le texte : le risque de le lire trop immédiatement en fonction de nous-même, et en fait d'y projeter nos idées ou nos questions au lieu de le lire vraiment ; risque de subjectivisme où la méditation se perd à tourner autour de nous-mêmes.

Certes l'intelligence sait qu'en saisissant le texte elle est en fait saisie par lui, et qu'à travers elle le texte prend à partie notre être tout entier ; mais avant de se demander ce que le texte nous dit, personnellement, tels que nous sommes et là où nous en sommes, nous avons à nous demander ce qu'il signifie en lui-même, et ensuite à prendre conscience du fait que c'est Dieu qui nous parle, autrement dit à saisir ce texte comme une

Parole de Dieu, à le référer au Christ. On peut schématiser cette démarche de la manière suivante : du texte, auquel elle a appliqué son intelligence, la foi remonte à Dieu, elle devient adhésion à Dieu qui parle, elle saisit le texte comme une parole vivante, et ainsi seulement elle reçoit le texte comme une parole à elle adressée. De cette manière notre méditation aura des chances d'être de notre part une démarche tournée vers Dieu, centrée sur lui, une volonté d'entrer dans la perspective du texte reconnu comme Parole de Dieu, au lieu d'être subrepticement une manière de plier le texte à notre goût, de le faire entrer de force dans notre perspective. — Précisons que ce mouvement par lequel l'intelligence de la foi reçoit le texte, le réfère à Dieu qui parle et à nous qui écoutons, est en général instantané, et qu'il doit accompagner la méditation du commencement à la fin. Plus que d'un mouvement il faudrait donc parler d'une attitude de notre esprit, guidé par la foi.

Ainsi l'instrument qu'est notre intelligence, plus ou moins affiné — il ne le sera jamais trop, mais il n'est pas indispensable qu'il le soit beaucoup — ne travaille pas différemment lorsqu'il est utilisé par la foi, dans la méditation, que lorsqu'il est utilisé en vue d'une lecture ou d'une connaissance profanes. La différence — et elle est capitale — réside dans la foi qui fixe à l'intelligence son point de départ et le but de sa réflexion. En face d'un événement de l'histoire sainte ou d'une parole de l'Ecriture, l'intelligence la plus grande, humainement parlant, restera bouchée spirituellement (voir Mc 8. 17) si elle ne découvre le rapport de cet événement ou de cette parole avec le mystère de Dieu qu'est le Christ : le Christ attendu, préfiguré et promis dans l'Ancien Testament, venu, mort, ressuscité et attendu dans sa gloire selon le Nouveau Testament. On en revient toujours à cela, en réfléchissant à la méditation : méditer, c'est chercher le Christ dans le texte. Et ce dernier n'éclairera pour nous le Christ — et Dieu en Christ — que si notre intelligence perçoit la lumière que le Christ projette sur le texte et qui fait du texte une parole vivante et nourrissante.

Mâcher la Parole.

Si la lecture méditative, comme nous venons de le voir, requiert d'abord une attention de l'intelligence, on pourrait dire qu'ensuite (pour autant qu'il y ait vraiment un « ensuite », une succession dans le temps) elle demande à l'étau de l'intelligence de se déserrer quelque peu. Celle-ci a comme cadré la méditation, elle a fixé et appréhendé son thème principal et ses thèmes secondaires, elle a préparé le repas. Il s'agit maintenant d'assimiler la parole entendue et comprise, de la goûter, de la mâcher, de la faire vraiment descendre dans le cœur (ce à quoi du reste l'intelligence n'avait cessé de s'employer déjà) ; il s'agit d'aimer

cette Parole en silence, de la reprendre, de la parcourir, de la « ruminer » comme on disait au moyen-âge : « Sans repos sa bouche ruminait les paroles sacrées », dit Pierre le Vénérable d'un moine dont il fait l'éloge. C'est dans ce sens d'abord que l'Ecriture nous exhorte à « garder » la Parole.

Dans cette assimilation la mémoire intervient d'une manière très importante. En se référant au texte si c'est nécessaire, elle en retrouve le thème, elle en reprend les mots, elle les grave en nous. Et soit dit en passant, ce travail de la mémoire constitue déjà l'ébauche de la prière. Aussi la manière la plus simple de méditer, et l'exercice auquel se bornera quelquefois la méditation, est d'apprendre le texte par cœur et d'ainsi se l'approprier en profondeur pour ensuite et tout simplement le redire à Dieu. Parlant plus spécialement du livre des Psaumes, Jurieu écrivait à ce propos : « Il serait à souhaiter que ce trésor pût être tout entier en notre mémoire afin qu'à tout moment nous les pussions redire à notre cœur. Il faudrait s'il était possible habituer notre cœur à ne concevoir ses pensées et à ne former ses méditations que dans les termes du Saint-Esprit en ces psaumes » (*ibid.*, p. 467).

L'assimilation par la mémoire de la Parole lue et entendue a pour effet, en la gravant en nous, de nous en faire aussi goûter la saveur, de nous permettre d'en peser les mots et d'entendre leur écho dans ce texte et à travers toute l'Ecriture. Apprendre par cœur, c'est s'approprier, avec les mots du texte, la puissance qui y est contenue, et c'est apprendre la langue de Dieu. Jurieu cité ci-dessus le disait à propos des psaumes ; saint Bernard l'avait dit de l'Ecriture en général, montrant du même coup combien la méditation est le chemin nécessaire de la prière et de la théologie : « Conduisons-nous comme l'Ecriture qui traduit la sagesse cachée dans le mystère avec des mots qui sont à nous : quand elle nous représente Dieu elle le suggère au moyen de sentiments qui sont les nôtres ; les réalités invisibles et cachées de Dieu, et qui sont d'un tel prix, elle les rend accessibles aux esprits humains, comme dans des vases de peu de prix, dans des comparaisons empruntées aux réalités que nous connaissons par les sens. Nous aussi, adoptons l'usage de ce chaste langage ». Nous retrouvons ici, à propos de la mémoire, ce que nous avons vu au sujet des mots de l'Ecriture : prolongements en quelque sorte de l'incarnation, et parallèles des espèces sacramentelles, c'est en les recevant, en les « creusant », en descendant en eux, qu'on parvient à la connaissance du mystère, non en les utilisant comme un tremplin pour s'élever sur les cimes des idées générales et abstraites.

Mémoriser un texte, paisiblement, en se rappelant sans cesse qu'on apprend une parole de Dieu, c'est comme retourner entre ses mains un objet de prix, ou se promener dans un pays, connu

peut-être mais toujours nouveau : il y a là une liberté qui nous permettra par exemple de nous arrêter plus longuement à un mot, un peu comme une mélodie grégorienne s'arrête à certains mots en les ornant de vocalises ; une liberté qui nous fera peut-être aussi reprendre et rapprocher certains membres de phrases, à la manière de Bach dans les airs des cantates.

Mais, comme on peut s'en rendre compte, apprendre par cœur, au sens que nous venons de voir, dépasse la simple mémorisation. Le cœur vraiment y prend part, faisant siens ces mots, ces images du texte. L'affection, l'émotion — pourquoi pas ? pourvu qu'elle ne domine pas tout et ne se prenne pas pour le Saint-Esprit lui-même —, notre sens poétique, notre sens de l'association d'idées : tout cela prend part à cette assimilation du texte. Et certes ce n'est pas sans risque de distraction ; c'est pourquoi nous avons à revenir, à nous ramener doucement et sans cesse au texte et à son sens principal.

De même l'imagination dont nous sommes doués joue son rôle dans la méditation, un rôle qu'il ne faut pas forcer artificiellement. Mais, tout particulièrement pour les récits, c'est elle qui nous aidera à nous rendre l'événement sur lequel nous méditons aussi présent que possible, à y participer nous-même, et, à travers cette participation, à discerner et contempler le mystère qui s'y cache et s'y révèle tout en même temps. L'imagination, dans la méditation, n'est donc pas tournée vers le rêve, ni vers une sensation extérieure, mais vers la participation en profondeur au mystère, comme une sorte d'intelligence pratique, découvrant concrètement que les actes du Christ, par exemple et tout particulièrement, ne passent pas, demeurent éternellement, en tant qu'ils sont des actes d'amour et qu'ils nous concernent.

On peut dire de l'imagination ce que Jurieu écrivait des sens — de fait l'imagination est toute proche de ces derniers : « Le cœur est la maison, les sens sont les portes et les fenêtres. C'est par là que le diable entre et se saisit de nos âmes. Il faut pourtant dire ceci à la décharge des sens : ils sont plus malheureux que criminels ; ils sentent ce qu'ils doivent sentir selon l'ordre du Créateur, et même la plupart des idées qui leur viennent sont innocentes, elles ne se gâtent qu'en arrivant au cœur... L'âme tire un grand secours de ses sens quand elle en sait faire un bon usage » (*ibid.*, p. 375 s). Et ce bon usage, c'est de faire entrer en jeu l'imagination, et à travers elle les sens, mais jamais en solistes, toujours en accord avec nos autres facultés. Ce sont nos sens et notre imagination qui tendent le plus, et à tout bout de champ, à nous faire sortir de la méditation. Mais ce sont eux aussi qui peuvent permettre à notre être tout entier de s'y engager à fond. Pour cela ils faut qu'ils se soumettent à la foi, deviennent, si l'on peut dire, des sens spirituels, une imagination spirituelle.

« *L'intelligence du mystère du Christ* » (Eph. 3. 4).

A plusieurs reprises nous avons rappelé que l'essentiel de la méditation consistait à chercher le Christ dans le texte, pour l'y rencontrer. Cette recherche est en relation directe avec le mouvement interne que saint Luc suggère, nous l'avons vu, dans la méditation de la Vierge Marie : un mouvement de l'esprit, comme aussi de toutes nos facultés, pour référer les événements, les paroles, les réalités de la foi les uns aux autres, les éclairer les uns par les autres. De fait, méditer, pour une grande part, c'est mettre en rapport telle face du mystère du Christ que l'on médite avec d'autres faces de ce même mystère, et à travers elles avec le mystère dans son ensemble.

Notons en passant que c'est là une des démarches premières de la théologie qui, procédant selon ce qu'on appelle l'analogie de la foi, scrute tel passage ou tel terme de l'Ecriture à la lumière de l'Ecriture dans sa totalité, en essayant de donner à ce passage ou à ce terme sa juste place et sa vraie valeur dans l'ensemble de la révélation. Ce faisant, la théologie applique méthodiquement une règle de la méditation et apparait, sous cet angle, comme une méditation systématique, où il faut espérer que l'esprit de système ne l'emporte pas sur l'esprit de méditation. Pour sa part donc la méditation proprement dite procède selon l'analogie de la foi ; mais elle ne le fait pas systématiquement, et par exemple elle ne recourra qu'exceptionnellement à une concordance ou à une bible à parallèles, pour ne pas se mettre à disserter ou à se disperser. En effet, si la méditation entre en jeu dans le travail exégétique et théologique, il ne faut pas pour autant — et la tentation est grande pour les pasteurs — la confondre avec une exégèse, une réflexion théologique ou une prédication.

En général donc, la méditation se voudra pauvre en moyens techniques, et ceci afin de ne pas se laisser détourner de son but. Ce que notre intelligence a saisi, ce que notre mémoire a gardé, ce que notre cœur a compris du mystère du Christ : voilà le point de départ de ce mouvement par lequel la méditation compare et discerne des rapports. Pratiquement cela revient pour nous à chercher en quoi ce que nous savons de la mort ou de la résurrection du Christ (par exemple) éclaire et approfondit la compréhension du texte que nous méditons ; à nous demander ensuite de quelle manière ce texte nous fait pénétrer plus avant dans une compréhension spirituelle des événements de Vendredi saint et de Pâques. Et ce qui est vrai de Vendredi saint et de Pâques — point culminant du mystère du Christ et de la révélation de l'amour de Dieu — est aussi vrai de toute la vie du Christ ici-bas, de sa venue en gloire, de l'envoi de son Esprit...

A propos de cette démarche par laquelle la méditation met en relation différents éléments de la révélation, il faut noter

maintenant combien la liturgie, par les rapprochements qu'elle établit entre certains textes, et par la manière dont elle revit annuellement l'histoire du salut, est suggestive. La liturgie (au sens plein et large du terme : texte, vie, célébration) repose sur la méditation de tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la faire et à la transmettre. En outre la liturgie, de mainte manière, est en elle-même une méditation du mystère du Christ. Enfin la liturgie alimente, éclaire et suscite notre méditation biblique personnelle en nous faisant lire et prier l'Ecriture par rapport à son centre vivant : le Christ qui est venu et qui vient.

Quant à la prédication, dont la tâche propre est d'actualiser pour l'Eglise et pour chacun de ses membres tel ou tel passage de l'Ecriture, il est bien évident qu'elle demande à se prolonger dans la méditation personnelle de ceux à qui elle s'est adressée. Sans confondre prédication et méditation, on peut dire qu'écouter une prédication c'est proprement méditer, ou pour le moins commencer de méditer.

Dans le même ordre d'idées on notera combien il est nécessaire que la méditation d'un texte biblique ait soin de mettre ce texte en relation avec ces événements de notre vie chrétienne que sont, à un titre privilégié, notre baptême et notre participation répétée à la cène du Seigneur. De notre baptême Luther dit dans son *Grand catéchisme* qu'il nous faut le méditer durant toute notre vie. De fait, notre méditation devra se préoccuper de nous approfondir dans notre vie sacramentelle ; elle le fera en se demandant de quelle manière tel texte éclaire non pas seulement les sacrements en général, mais notre baptême, comme aussi notre dernière ou notre prochaine communion. Et en retour notre participation, par les sacrements, au mystère du Christ viendra approfondir et rendre plus existentielle notre méditation.

Quelques remarques.

1. Nous avons ainsi distingué dans la méditation deux phases (fort imbriquées pratiquement l'une dans l'autre) : la première où la foi, dans la lecture et la réflexion, appréhende le texte comme Parole de Dieu et cadre la méditation ; l'autre phase où la foi assimile et goûte cette Parole. Nous avons aussi brièvement vu comment les diverses fonctions de notre être intérieur participent à la méditation. Mais il est temps de rappeler que l'on ne médite ni pour avoir des idées, ni pour savoir un texte par cœur, ni pour aiguiser notre sens poétique, ni pour faire vibrer notre sensibilité ou notre imagination. On ne médite même pas pour s'enrichir spirituellement — bien qu'en fait ce soit un fruit habituel de la méditation. On médite pour « trouver le cœur de Dieu dans sa Parole », on médite pour prier et aimer Dieu, et, en conséquence, on médite en priant et en aimant Dieu.

Sachant cela nous ne serons pas déçus par la méditation, même si elle nous est dure : Dieu se laisse trouver par ceux qui le cherchent. Quant à nos facultés, si c'est avec leur aide que l'on médite, ce n'est pas pour elles. Si la méditation les enrichit et les fait vibrer joyeusement, tant mieux : c'est une grâce de surcroît, dont l'absence ne prouverait pas que notre méditation ne valait rien. Car méditer demeure du début à la fin une démarche de la foi. On le sous-entend d'ailleurs lorsqu'on parle de la méditation comme d'une connaissance par le cœur.

La méditation ne recherche ni la subtilité intellectuelle, ni le sensationnel, ni l'originalité. Elle ne vise pas non plus tellement la richesse ni l'amplification de ses thèmes. Non : tout en parcourant le texte en tous sens, et en s'en assimilant au mieux les mots, les images, la substance, avec toute leur diversité, la méditation descend dans le cœur, s'intériorise, dans un mouvement qui tend à la simplicité et à l'unité de l'amour. Elle est dépouillement et attente. Par elle — et c'est son véritable but — nous nous tenons proches de Dieu, « appuyés (comme on l'a dit) sur une simple parole de l'Ecriture », « ramassés » sur un mot et nous y conformant.

2. Chemin de prière et de contemplation, la méditation est aussi, nous l'avons vu, chemin de conformation de tout notre être à l'image de Dieu en Christ (2 Cor. 3. 18), en vue de la vie chrétienne. C'est en ceci que la méditation met en jeu plus particulièrement notre volonté, et qu'elle peut nous appeler à la repentance, mettre en question tel aspect de notre passé (lointain ou récent), nous révéler une question à résoudre, une habitude à réformer, une décision à prendre, une démarche à accomplir. Nous en serons peut-être profondément troublés ou préoccupés ; et pour que notre méditation ne s'arrête pas net, sans avoir porté son fruit de prière, il s'agira pour nous d'une part de faire passer ce trouble ou cette préoccupation dans la prière et d'ainsi les remettre à Dieu ; d'autre part d'en noter l'objet sur une feuille de papier, ceci afin de garder la liberté intérieure nécessaire à la méditation, tout en se réservant de revenir dès que possible à la solution de ce trouble ou de cette préoccupation.

De toute manière du reste et d'une façon générale certains méditent mieux la plume à la main, notant au fur et à mesure ce qui retient leur attention ou réjouit leur cœur, pour y revenir et, avec un peu de recul, l'appréhender plus facilement. Il conviendra alors de se rappeler que la méditation n'est pas plus un exercice de style qu'une dissertation orale ou mentale.

3. Tout en restant volontairement sommaires dans cet essai de décrire la méditation, nous avons présenté cette dernière comme une action qui nécessite et remplit un certain temps. De

maintenant combien la liturgie, par les rapprochements qu'elle établit entre certains textes, et par la manière dont elle revit annuellement l'histoire du salut, est suggestive. La liturgie (au sens plein et large du terme : texte, vie, célébration) repose sur la méditation de tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la faire et à la transmettre. En outre la liturgie, de mainte manière, est en elle-même une méditation du mystère du Christ. Enfin la liturgie alimente, éclaire et suscite notre méditation biblique personnelle en nous faisant lire et prier l'Ecriture par rapport à son centre vivant : le Christ qui est venu et qui vient.

Quant à la prédication, dont la tâche propre est d'actualiser pour l'Eglise et pour chacun de ses membres tel ou tel passage de l'Ecriture, il est bien évident qu'elle demande à se prolonger dans la méditation personnelle de ceux à qui elle s'est adressée. Sans confondre prédication et méditation, on peut dire qu'écouter une prédication c'est proprement méditer, ou pour le moins commencer de méditer.

Dans le même ordre d'idées on notera combien il est nécessaire que la méditation d'un texte biblique ait soin de mettre ce texte en relation avec ces événements de notre vie chrétienne que sont, à un titre privilégié, notre baptême et notre participation répétée à la cène du Seigneur. De notre baptême Luther dit dans son *Grand catéchisme* qu'il nous faut le méditer durant toute notre vie. De fait, notre méditation devra se préoccuper de nous approfondir dans notre vie sacramentelle ; elle le fera en se demandant de quelle manière tel texte éclaire non pas seulement les sacrements en général, mais notre baptême, comme aussi notre dernière ou notre prochaine communion. Et en retour notre participation, par les sacrements, au mystère du Christ viendra approfondir et rendre plus existentielle notre méditation.

Quelques remarques.

1. Nous avons ainsi distingué dans la méditation deux phases (fort imbriquées pratiquement l'une dans l'autre) : la première où la foi, dans la lecture et la réflexion, appréhende le texte comme Parole de Dieu et cadre la méditation ; l'autre phase où la foi assimile et goûte cette Parole. Nous avons aussi brièvement vu comment les diverses fonctions de notre être intérieur participent à la méditation. Mais il est temps de rappeler que l'on ne médite ni pour avoir des idées, ni pour savoir un texte par cœur, ni pour aiguiser notre sens poétique, ni pour faire vibrer notre sensibilité ou notre imagination. On ne médite même pas pour s'enrichir spirituellement — bien qu'en fait ce soit un fruit habituel de la méditation. On médite pour « trouver le cœur de Dieu dans sa Parole », on médite pour prier et aimer Dieu, et, en conséquence, on médite en priant et en aimant Dieu.

Sachant cela nous ne serons pas déçus par la méditation, même si elle nous est dure : Dieu se laisse trouver par ceux qui le cherchent. Quant à nos facultés, si c'est avec leur aide que l'on médite, ce n'est pas pour elles. Si la méditation les enrichit et les fait vibrer joyeusement, tant mieux : c'est une grâce de surcroît, dont l'absence ne prouverait pas que notre méditation ne valait rien. Car méditer demeure du début à la fin une démarche de la foi. On le sous-entend d'ailleurs lorsqu'on parle de la méditation comme d'une connaissance par le cœur.

La méditation ne recherche ni la subtilité intellectuelle, ni le sensationnel, ni l'originalité. Elle ne vise pas non plus tellement la richesse ni l'amplification de ses thèmes. Non : tout en parcourant le texte en tous sens, et en s'en assimilant au mieux les mots, les images, la substance, avec toute leur diversité, la méditation descend dans le cœur, s'intériorise, dans un mouvement qui tend à la simplicité et à l'unité de l'amour. Elle est dépouillement et attente. Par elle — et c'est son véritable but — nous nous tenons proches de Dieu, « appuyés (comme on l'a dit) sur une simple parole de l'Ecriture », « ramassés » sur un mot et nous y conformant.

2. Chemin de prière et de contemplation, la méditation est aussi, nous l'avons vu, chemin de conformation de tout notre être à l'image de Dieu en Christ (2 Cor. 3. 18), en vue de la vie chrétienne. C'est en ceci que la méditation met en jeu plus particulièrement notre volonté, et qu'elle peut nous appeler à la repentance, mettre en question tel aspect de notre passé (lointain ou récent), nous révéler une question à résoudre, une habitude à réformer, une décision à prendre, une démarche à accomplir. Nous en serons peut-être profondément troublés ou préoccupés ; et pour que notre méditation ne s'arrête pas net, sans avoir porté son fruit de prière, il s'agira pour nous d'une part de faire passer ce trouble ou cette préoccupation dans la prière et d'ainsi les remettre à Dieu ; d'autre part d'en noter l'objet sur une feuille de papier, ceci afin de garder la liberté intérieure nécessaire à la méditation, tout en se réservant de revenir dès que possible à la solution de ce trouble ou de cette préoccupation.

De toute manière du reste et d'une façon générale certains méditent mieux la plume à la main, notant au fur et à mesure ce qui retient leur attention ou réjouit leur cœur, pour y revenir et, avec un peu de recul, l'appréhender plus facilement. Il conviendra alors de se rappeler que la méditation n'est pas plus un exercice de style qu'une dissertation orale ou mentale.

3. Tout en restant volontairement sommaires dans cet essai de décrire la méditation, nous avons présenté cette dernière comme une action qui nécessite et remplit un certain temps. De

fait, il nous faut du temps et de la patience pour recevoir avec disponibilité la Parole que Dieu nous adresse, et pour entrer en dialogue avec lui à travers cette Parole. C'est même l'une des raisons importantes de mettre à part dans notre vie certains jours en vue de la retraite. Pourtant, même si l'on a beaucoup de temps devant soi pour méditer, on fera en général bien de ne pas gravir l'échelle de Guigue d'un seul mouvement, mais de s'y prendre à plusieurs fois, et d'autant plus souvent et vite que nous risquerons la distraction. De toute manière, nous le savons, la méditation ne constitue qu'une étape ; c'est dire qu'elle tend, dès son point de départ et toujours, à ce regard de foi et d'amour porté sur Dieu, que nous avons nommé contemplation.

En fait il faudrait que notre méditation se garde aussi bien de la hâte et de l'impatience que d'un manque de dynamisme qui fait languir l'oraison. A ce propos on retiendra le conseil de Jurieu : « Si on ne donne du relâche au cœur il en prend et malgré nous il s'égare ; je voudrais donc que les exercices de dévotion fussent longs, mais partagés en petits espaces, qu'ils aient beaucoup de parties, et que chacune d'elles soit courte... Je ne voudrais pas que chacun de ses exercices (lecture, méditation, prière) se fissent tout d'une suite, mais qu'ils fussent mêlés : il faut donner quelque chose à la faiblesse de l'âme et la garantir du dégoût par la diversité » (*ibid.*, p. 482 s). Il s'agira donc d'avancer assez vite pour éviter la lassitude et la distraction, mais aussi de s'arrêter assez longuement pour ne pas fuir précisément la Parole que Dieu nous dit, le silence qu'il nous demande ou la réponse qu'il attend de nous.

4. Ainsi donc, en essayant de décrire la méditation en tant que démarche de notre part, nous l'avons tout en même temps envisagée dans une certaine durée. Mais il faut remarquer aussitôt que toute lecture de l'Ecriture, pour nous faire rencontrer le Christ et porter en nous son fruit de connaissance et d'amour, réclame de nous, en un raccourci ou un instantané de méditation, que nous la comprenions avec notre intelligence, que nous la goûtions, et surtout que nous la fassions descendre dans notre cœur pour qu'elle nous tourne vers Dieu dans la prière et la contemplation.

Cette descente de la Parole jusqu'au centre de notre être dans la lecture et la méditation, puis le retour de cette Parole à Dieu dans la prière et l'adoration, étaient du reste inscrits dans la liturgie de l'Eglise ancienne, et le renouveau actuel de la liturgie nous y ramènera peut-être un jour. Le schéma habituel d'une lecture, dans les liturgies anciennes — la vigile pascale du rite latin en est actuellement un témoin — était le suivant : lecture, psaume de méditation dans la perspective de la lecture, invitation à prier en silence, selon l'inspiration de la lecture et

du chant de méditation, enfin collecte ou oraison dans laquelle le célébrant rassemble à haute voix et pour l'essentiel la prière silencieuse de l'assemblée.

5. Si la méditation peut trouver sa place dans la liturgie du peuple chrétien, et si elle peut se contenter à certains moments d'un laps de temps très court, c'est que la méditation demeure essentiellement une action simple et habituelle, à la portée de tout chrétien. Nous espérons que les pages qui précèdent le montrent suffisamment. Puissent-elles, en rappelant que la méditation demande de l'application, ne pas donner à certains l'impression qu'on charge leurs épaules d'un fardeau insupportable. Puissent-elles surtout, en rappelant que la méditation réclame un minimum de méthode, ne pas faire perdre de vue qu'elle est d'abord un effet de notre liberté chrétienne, et qu'elle ne consiste jamais en l'application d'une recette. Nous n'allons pas nous dire : maintenant mon intelligence entre en jeu, ensuite ce sera ma mémoire et tout à l'heure mon imagination. Ce n'est pas de l'activité de nos diverses facultés que nous devons avoir conscience, mais de notre disponibilité la plus entière possible à la Parole que Dieu nous adresse et dans laquelle il se rend présent à notre foi.

Il n'est heureusement pas nécessaire d'être un intellectuel de profession pour avoir une connaissance de la Bible qui permette de méditer. Et il n'est surtout pas nécessaire d'avoir une vaste culture biblique pour se mettre à méditer. Au contraire cette culture s'approfondira peu à peu dans la méditation. Il convient d'ailleurs de remarquer qu'un intellectuel, et en particulier un professionnel de l'étude de la bible, doit vaincre autant d'obstacles, dans sa méditation, que le « simple » fidèle — même si ces obstacles sont en partie différents.

Il faut aussi noter que la méditation apparait plus complexe lorsqu'on en parle que lorsqu'on la pratique. Cette apparence de complexité, au lieu de nous arrêter, doit nous persuader que la méditation est pleine de promesses, et qu'on n'aura jamais fini, ici-bas, d'y faire des progrès. Et surtout, qui que nous soyons, nous avons à nous appuyer sur cette assurance que Dieu nous parle : méditer, c'est l'écouter. Plus nous serons simples devant lui, unifiés intérieurement, fuyant les complications, les sinuosités, la vanité et les complexes d'infériorité, mieux aussi nous l'entendrons. Dans la méditation, nous ne sommes pas à la recherche de nous-mêmes — même si en fait, par grâce, nous nous trouvons nous-mêmes en trouvant Dieu —, mais nous sommes à la recherche du « cœur de Dieu ».

Concluons sur cette prière de Guigue le Chartreux :

« Quand tu me romps le pain de l'Ecriture, je te connais déjà, mais plus je te connais, plus je veux te connaître, non plus

seulement dans l'écorce de la lettre, mais dans l'expérience de la réalité. Et ce don, Seigneur, je l'implore non point par mes mérites, mais par ta miséricorde. A mon âme angoissée, ô Dieu, donne des arrhes de l'héritage promis, au moins une goutte de céleste rosée pour étancher ma soif, car je brûle d'amour, Seigneur ».

PIERRE-YVES EMERY, *frère de Taizé.*

Cette étude suppose connue l'« Introduction à la retraite spirituelle » (issue de l'expérience des communautés de Taizé et Grandchamp, *Verbum Caro* 52, 1959, p. 362 ss), dont elle développe un des thèmes.

Nous ont été particulièrement utiles les travaux suivants :

CALVIN, « De l'oraison », *Inst. chrét.*, III 20
PIERRE JURIEU, *Traité de la dévotion*, 3me éd., Saumur 1678.
P. PHILIPPE, « L'oraison dans l'histoire », in *L'oraison*, Paris 1947.
TH. CAMELOT, « L'oraison des Pères du désert », *ibid.*
A.-M. BESNARD, « Les grandes lois de la prière », *Vie spirituelle*, oct. 1959, p. 242 ss (nombreux textes de saint Augustin).
J. LECLERC, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge), Paris 1957.
MGR PAULOT, « La pratique de l'oraison », *Vie spirituelle*, oct. 1959, p. 287 ss.
P. VOULET, « La contemplation évangélique », *Christus* 20, oct. 1958, p. 458 ss.
E. GIRARDON, « Du silence dans la prière », *Christus* 12, oct. 1956, p. 478 ss.

Notes bibliques de prédication

pour les dimanches après l'Epiphanie

Trois prédications sur Marc 4. 1-20 — L'Evangile du Royaume

Les paraboles — comment les prêcher.

1. Les paraboles.

(On pourra facilement consulter en français E. Hoskyns et F.N. Davey : *L'énigme du N.T.*, Delachaux, 1949, p. 135-145 ; et l'article de P. Bonnard : « où en est la question des paraboles évangéliques », dans *Verbum Caro*, 1950, N° 14, p. 81-89).

Elément capital de l'enseignement de Jésus, recueilli avec beaucoup de fidélité, par la tradition. *Parabolè* traduit l'hébreu Maschal, genre d'enseignement traditionnel chez les prophètes et chez les rabbins. Dans son utilisation proprement religieuse le Maschal consiste à rendre des traits de la vie quotidienne (objet, geste, incident...), pour en faire, avec toute la liberté d'adaptation orientale, le *signe* des relations entre Dieu et l'homme. Certains thèmes de maschal sont traditionnels : le roi, le berger, le festin, la vigne... Les maschal ont souvent (comme aussi les actes prophétiques de Jérémie, d'Ezéchiel, ou de Jésus lui-même : le figuier séché, la Cène) une pointe volontairement déconcertante, destinée à provoquer l'attention et à souligner une vérité qui doit être révélée, parce qu'elle ne « monte pas naturellement au cœur de l'homme » ; exemple : le moutardier présenté comme un arbre, les personnages du bon samaritain... Le maschal est utilisé pour faire saisir à des interlocuteurs un enseignement précis et non une vérité générale ; pour saisir à notre tour la portée exacte du « signe », il faut, autant que possible, que nous puissions reconstituer les circonstances de l'entretien.

Jésus utilise la parabole pour « signifier » aux hommes les «mystères du Royaume », c'est-à-dire les desseins messianiques (Règne) de Dieu envers les hommes. Eclatante pour la foi (sauf difficultés nées d'une mauvaise transmission littéraire), la révélation en paraboles est close pour « ceux du dehors ». Sur ce point voir ci-dessous les notes sur Marc 4. 10-12, et les conclusions à l'exégèse de détail.

2. Interprétation des paraboles.

Rechercher, s'il y a lieu, le thème de maschal préexistant chez les prophètes ou les rabbins ; cependant ne pas s'enfermer dans les limites de ce thème juif, car Jésus en use avec une grande liberté.

Reconstituer autant que possible les circonstances dans lesquelles fut prononcée la parabole, puisque c'est une vérité *ad hominem*. Confronter les Synoptiques.

S'appliquer — c'est évidemment le plus important — à discerner dans la parabole le *signe* que Jésus a voulu donner, la *révélation* qu'il a voulu faire. On doit pour cela surmonter plusieurs difficultés. Dans certains cas on ne connait plus du tout les circonstances. Ensuite nous utilisons bien l'archéologie et l'histoire des mœurs pour retrouver avec précision les éléments qui ont servi à former la parabole, mais il est souvent fort délicat de donner à chaque élément son exacte valeur folklorique, sentimentale ou humoristique. Enfin

il arrive que le signe donné par Jésus soit plus ou moins complexe ; il peut aller du simple trait (la semence qui croit jour et nuit) à l'allégorie élaborée (l'ivraie) et plus d'une fois on hésite à dire si tel ou tel détail est ou n'est pas significatif (on fera bien en tout cas de ne jamais noyer l'interprétation de la révélation essentielle dans des considérations hasardeuses sur les points secondaires, et de ne jamais donner de signification à des détails sans quelque motif éxégétique).

3. Comment prêcher les paraboles.

Ne pas développer à plaisir les éléments descriptifs de la parabole. Se borner aux explications et reconstitutions qui restitueront la saveur et la pointe de la parabole pour un auditeur moderne.

Se méfier des transpositions qui peuvent malencontreusement fausser la portée de notre interprétation ; en tout cas être discret. Ex. « le bon Nord-Africain ».

Ne jamais oublier qu'il s'agit d'une révélation des « mystères du Royaume », et non de vérités générales. Chaque parabole était en fait une *rencontre* entre le Christ et un homme (ou un groupe).

Une fois la parabole expliquée (si c'est nécessaire), il faut que notre prédication réserve à nos auditeurs la possibilité, toujours miraculeuse, de cette révélation et de cette rencontre du Christ.

*
* *

Marc 4. 1-20. Notes d'exégèse.

En français, outre les commentaires, voir Ch. Masson : *Les Paraboles de Marc 4.* (Cahiers Théologiques, N° 11, Delachaux).

1. Contexte.

Ces versets 1-20 forment le début d'un chapitre consacré à l'enseignement en paraboles (cf. 4. 2 qui reprend 3. 23 et à la fin v. 33 s). Divers indices littéraires confirment l'impression qu'on a à faire à une présentation systématique due à l'évangéliste. Les indications que nous avons sur les circonstances dans lesquelles furent prononcés ces enseignements sont très sommaires. Nous sommes réduits pour l'interprétation à prendre les textes, non dans leur contexte vécu, mais dans leur contexte littéraire fixé par Marc.

Dans le plan général de Marc la parabole du Semeur est prononcée devant la foule à un moment où Jésus rencontre une opposition de plus en plus vive de la part de certains (3. 20-35).

Alors Jésus proclame que la prédication du Royaume de Dieu rencontre normalement un accueil contradictoire, mais triomphe miraculeusement.

2. Structure.

Outre l'introduction générale (v. 1 et 2), les 3 parties sont nettement distinctes ; on les appelle traditionnellement : la parabole du semeur (v. 3-9) ; le but des paraboles (v. 10-12) ; et l'explication de la parabole du semeur (v. 13-20). Les exégètes observent que ces trois morceaux ont dus être cousus ensemble par Marc mais qu'ils devaient être indépendants dans la tradition primitive. Ils soulignent le brusque changement de situation : Jésus dans la barque devant la foule au v. 1 et 36, et à l'écart avec ses disciples au v. 10 ; la question des disciples au v. 10 reçoit une double réponse : la première ne semble pas avoir été prévue, et la seconde ne paraît pas être une explication qui convienne exactement à la parabole ; en outre cette seconde réponse utilise un vocabulaire qui est celui de l'Eglise primitive plutôt que celui de Jésus... Si bien que les exégètes concluent généralement en proposant

une interprétation particulière à chacun des trois morceaux : la parabole dite du semeur (d'après Matt. 13.18) serait une parabole des semailles et de la moisson ; l'« explication » serait une utilisation allégorique élaborée en vue de l'édification des fidèles dans l'Eglise primitive, utilisation qui trahit l'original ; enfin les v. 10-12 auraient été placés à cet endroit conformément aux convictions théologiques de Marc, pour expliquer l'insuccès du ministère de Jésus, mais en contradiction avec la limpidité pourtant évidente des paraboles.

Nous ne pouvons entrer ici dans des considérations exégétiques poussées mais il nous semble qu'on peut reconnaitre dans cet ensemble une composition maladroite de Marc, sans pourtant démolir entièrement sa construction. N'y a-t-il pas dans cette succession des trois morceaux une intuition théologique précise, d'autres parleraient d'inspiration ? Essayons en tout cas de faire crédit à Marc et de discerner à travers l'exégèse de quelques détails l'unité éventuelle de ce passage.

3. Détails.

v. 2 : insiste sur l'utilisation systématique de la parabole comme *moyen* d'enseignement, puis alerte l'esprit du lecteur sur le *contenu* important de l'enseignement qui va suivre. En effet « dans son enseignement » doit être pris au sens fort et non comme un équivalent de « en enseignant ». Contrairement à l'impression que donnent nos traductions, il y a une certaine solennité dans cette notice de l'évangéliste.

a) la parabole :

« Ecoutez ! » C'est le premier mot du texte mosaïque que les juifs récitent quotidiennement : *Schema* (Dt. 6.4). Ce verbe sera répété 9 fois dans ce qui suit. D'emblée nous sommes placés devant un prédicateur qui interpelle avec une autorité comparable à celle de Moïse ; et l'on pense à la prophétie de Dt. 18.15, si chère aux juifs pieux, et que reprend la parole de la transfiguration, Marc 9.7. L'appel à écouter est repris encore à la fin de la parabole, v. 9.

Thème biblique des semailles : Osée 2.21-23, Jér. 31.27-28, Es. 55.10 ; thème de la moisson = jugement : Joël 3.12-13. Plus précisément la trame de notre parabole est donnée Ps. 126.5-6 (Hoskyns et Davey) : « Ceux qui sèment avec larmes moissonneront avec chants d'allégresse ».

Agriculture juive à l'époque de Jésus : sol peu profond avec roches affleurant souvent ; l'été tout est desséché, on brûle les buissons épineux, les habitants des hameaux coupent à travers champs et y tracent des sentiers ; il semble aussi qu'on n'ait labouré, d'ailleurs superficiellement, qu'*après* avoir semé à poignées ; lors des pluies d'automne tout se met à pousser dru, mais il peut faire encore chaud.

Jésus a délibérément accentué les contrastes : mauvaises conditions pour les semailles ; indifférence du semeur à ces conditions : il sème partout ; petite proportion de la semence qui lève bien, mais résultat miraculeux, car les rendements moyens en Palestine arabe sont de 7 pour un, et les très bons rendements de 10 ou 12 pour un. Les auditeurs étaient plus frappés par ces anomalies de l'anecdote que par ce qui était conforme à leur expérience. C'était là un des aspects du maschal traditionnel et c'est de ce côté-là qu'il faut chercher la pointe du message. On peut faire le rapprochement avec les récits de la Genèse : la révélation y est signifiée par leur transcription originale de récits folkloriques préexistants.

Il s'agit de la prédication du Royaume, et du vif contraste entre le refus quasi général et la foi qui nait miraculeusement. Autour de cette révélation principale il semble légitime de noter deux ou trois autres éléments « significatifs » : le semeur (Jésus) sème sans prendre garde à la qualité apparente des terrains ; il semble d'ailleurs ignorer où est le bon terrain ; la moisson étant le signe traditionnel du jugement dernier, la belle récolte représente le peuple eschatologique, l'Eglise,

Conclusion : l'originalité de la parabole du semeur est d'être une prédication sur le mystère de la prédication ; on comprend bien pourquoi Marc l'a placée en tête de ce chapitre sur l'enseignement parabolique de Jésus et à la suite d'épisodes où s'est manifestée l'opposition de beaucoup d'auditeurs. Elle révèle que l'évangile est « normalement » voué à l'échec, mais produit des fruits miraculeux, sans que le prédicateur puisse prévoir « le bon terrain ».

b) commentaire théologique de la parabole.

v. 10 : le fait de commenter en privé avec les disciples ce qui a été dit pour le grand public est une habitude des rabbins, surtout dans la controverse. Ce qui étonne ici c'est d'abord le brusque changement de situation ; on a comme une parenthèse au milieu des discours prononcés dans la barque devant la foule (cf. v. 36). Et puis Marc révèle le caractère systématique de son propos en généralisant de façon insolite la question des disciples : « ils l'interrogèrent sur les *paraboles* » (voir la manière dont Matthieu et Luc ont corrigé cette question, l'un dans le sens théologique : « pourquoi les paraboles ? », l'autre en rétablissant la question la plus naturelle : « qu'est-ce que cette parabole ? ». On a donc affaire ici à une suture rédactionnelle ; il faut voir par l'analyse de détail si les deux morceaux ainsi réunis vont effectivement ensembles, c'est-à-dire si le second est effectivement un commentaire du premier.

On notera encore au v. 10 l'expression qui se traduit mot à mot : « ceux autour de lui avec les Douze ». Cette formulation laborieuse témoigne d'une intention particulière ; la ligne de démarcation entre ceux qui reçoivent l'évangile et « ceux du dehors » (thème du v. 11) y est indiquée : ce sont ceux qui s'attachent à la personne de Jésus qui sont du « dedans ». Les parallèles ont d'ailleurs transcrit : « les disciples ». Le v. 11 est composé comme un oracle prophétique de l'A.T. : parallélisme antithétique, tournures au passif permettant de réserver le mystère du dessein de Dieu. Nous devons nous laisser guider par l'opposition : « vous...ceux du dehors », « donné... tout se passe » et « le mystère du Royaume... paraboles ». Nous venons de voir comment il fallait entendre l'opposition des deux catégories d'auditeurs. A ceux qui entourent le Messie est donnée, par la grâce de Dieu, la révélation du Royaume messianique qu'il instaure (« le mystère du Royaume » désigne le dessein ineffable de Dieu, par opposition aux spéculations apocalyptiques). Pour ceux du dehors les paraboles ne sont... que paraboles ! (cf. les malentendus johanniques sur la nouvelle naissance, l'eau vive, le pain, etc.).

En sommes les réactions en face des paraboles sont les mêmes que devant la personne de Jésus. L'humanité de Jésus est une prodigieuse manière de nous révéler le mystère de Dieu, et « ceux du dedans » ne cessent d'en rendre gloire ; quant à « ceux du dehors », l'humanité de Jésus les empêche au contraire de voir sa divinité, et l'histoire de Jésus n'est pour eux... qu'une histoire. La parabole est, pour ainsi dire, l'aspect verbal de l'incarnation (verbum caro !). Jésus a choisi de parler en paraboles (et aussi d'ailleurs d'instituer la Cène) parce que ce mode de prédication convenait particulièrement au dessein de Dieu : révéler l'évangile par des signes choisis dans la vie quotidienne des simples. La parabole exprime le mystère de Dieu de la manière la plus humble, la plus humaine possible, — si humaine que beaucoup s'y trompent et n'y voient que des apologues là où il y a révélation. (cf. la sainte cène interprétée elle aussi par certains interprètes comme un « apologue » et non comme révélation !). Faire ici encore le parallèle avec Genèse 1 à 11.

Matthieu a inséré ici la parole de Jésus sur « celui qui a » et « celui qui n'a pas ». (Matt. 13.12, cf. Marc 4.25). Il souligne ainsi que la compréhension des paraboles repose sur un « donné » préalable.

v. 12 : la citation d'Es. 6.9-10, ne suit ni l'hébreu ni le grec, mais le Targoum, c'est-à-dire le texte des synagogues.

Ce v. a toujours été abondamment commenté et discuté, à cause des

deux locutions « afin que » et « de peur que » qui étonnent par leur dureté. La première impression est que Dieu s'applique à obtenir la perte de ces auditeurs.

Première nuance : c'est une citation et il faut mettre des guillemets ; Jeremias propose pour indiquer la nuance (qui peut échapper à des lecteurs moins bons connaisseurs d'Esaïe que les contemporains de Jésus), qu'on traduise : « afin que, comme il est écrit, ils voient et pourtant ne voient pas, etc. ».

Du même coup toute la phrase reprend son équilibre ; la citation vient à l'appui du v. 11, et ne doit pas être interprétée pour elle-même ; il ne faudrait pas oublier qu'il s'agit de la prédication *du salut*, et que le v. 11, tout comme la parabole du semeur, a enregistré *le fait* mystérieux de l'élection des uns et de l'aveuglement des autres, sans qu'il ait été question *jusque là* d'une volonté divine d'endurcissement.

A ce point de l'exégèse il y a néanmoins une bifurcation. Les uns pensent que la seule citation d'Esaïe ne saurait imposer ici la notion d'un Dieu qui écarterait certains hommes du salut. Ils remarquent que Matthieu a remplacé « afin que » par « parce que » et a mis en évidence la citation d'Esaïe, si bien que l'endurcissement est chez lui seulement l'objet d'une constatation, non d'une intention ; Luc a aussi corrigé Marc en supprimant « de peur que » et la suite. L'un et l'autre ne peuvent avoir introduit ces modifications de leur seul gré ; ils l'ont fait délibérément pour éviter une interprétation fâcheuse du texte de Marc, et ils devaient savoir ce que Jésus avait voulu dire ! Enfin les tenants de cette opinion ajoutent que la citation étant faite selon le Targoum, il faut peut-être prendre la conjonction traduite par « de peur que » comme signifiant « à moins que », ce qui renverse la signification ; en effet non seulement la conjonction araméenne peut avoir ce sens, mais c'était ce sens-là qu'avaient choisi les rabbins contemporains de Jésus dans leurs explications d'Esaïe (ainsi, entre autres Jeremias).

Mais d'autres se refusent à « corriger Marc », même avec l'autorité des parallèles, et en tout cas pas avec celle des rabbins. Ils rappellent ce qu'on a appelé le paulinisme de Marc et ne voient pas pourquoi on refuserait chez Marc ce qu'on accepte chez Paul. Cette mission d'endurcissement est d'ailleurs déjà formulée sans équivoque dans Es. 6. Enfin Jésus lui-même n'a-t-il pas en mainte occasion prononcé des jugements et des malédictions que, d'ailleurs, nous prenons rarement au sérieux ? Et ces exégètes de conclure que ce texte exprime le mystère de la prédestination. Cf. Pierre Maury dans *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth*, p. 249 ss. (Delachaux).

Il nous semble pour notre part qu'il ne faut ni corriger Marc, ni négliger les retouches des parallèles. Ces retouches ont pour effet de reporter tout le poids sur la phrase antithétique qui constitue dans Marc le v. 11, phrase qui formule le mystère de l'élection. Nous avons vu que, dans le texte de Marc également, cette phrase sur le mystère de l'élection est la phrase principale, mais la charge émotive de la citation d'Esaïe pouvait le faire oublier, et c'est ce que Matthieu et Luc ont voulu éviter.

Dans ces conditions le passage de Marc signifie ceci : 1°) la prédication du Royaume, et particulièrement la prédication en paraboles, opère parmi les auditeurs un tri : les uns sont illuminés par l'évangile, les autres s'endurcissent ; 2°) ce tri n'est pas un hasard déplorable, c'est l'accomplissement du dessein de Dieu : le Messie, venu instaurer le Règne eschatologique, apporte le salut *et* le jugement ; la prédication de l'évangile de grâce par un Messie qui a choisi l'humilité est l'instrument de ce tri.

Le texte d'Es. 6. évoque, lui aussi, une prédication qui enfoncera les auditeurs dans la condamnation (que d'ailleurs ils méritent), et qui laissera place tout à la fin à un miracle de salut pour quelques-uns ; n'est-ce pas d'ailleurs également le message de la parabole du semeur ?

Conclusion à l'étude des v. 10-12 : sans doute est-ce bien Marc qui a rapproché ce fragment du précédent, car nous avons vu que le v. 10 est une suture rédactionnelle. Cependant nous pensons que Marc a très bien vu — ou su ! — que les v. 10-12 étaient un commentaire théologique approprié à la parabole du semeur. Que Jésus l'ait prononcé effectivement en relation avec la parabole, ou qu'il l'ait prononcé dans de tout autres circonstances, est d'une importance mineure pour le sens. On remarquera dans les deux fragments l'accent mis sur le terme « écouter » (que nos versions traduisent tantôt écouter tantôt entendre) ; c'est ce terme qui va être repris et développé en exhortation dans le troisième fragment, v. 13-20.

c) commentaire parénétique de la parabole :

v. 13 : au premier abord on est surpris de l'étonnement de Jésus, car il faut avouer que la parabole du semeur, telle que notre évangile la présente *ex abrupto*, n'était pas tellement claire. Il faut cependant admettre que les auditeurs pouvaient comprendre, à cause des circonstances et à cause du thème des semailles, qu'il s'agissait de la prédication (ce n'était pas évident !).

En réalité l'étonnement de Jésus ne porte pas sur la lenteur mentale des disciples, mais sur leur lenteur spirituelle (cf. Luc 24. 25 : « ô, hommes sans intelligence et dont le cœur est lent à croire »). Le terme qui est traduit par « comprendre » dans la première partie du verset, et qui est différent du «comprendre » de la deuxième partie — nous allons y revenir —, signifie en réalité la connaissance intuitive, immédiate ; on pourrait traduire avec la Bible de Jérusalem : vous ne « saisissez » pas cette parabole ? Les auditeurs avaient bien compris ce que Jésus voulait dire, mais cette révélation les heurtait. Ainsi se trouve une fois encore souligné la difficulté et le caractère miraculeux de la foi.

Il y a dans ce v. 13 une nette opposition entre « cette parabole-ci » et « toutes les paraboles » : cette parabole est en quelque sorte la clé des autres, en tant qu'elle est une révélation sur les voies humbles et miraculeuses de la prédication du Royaume. Le deuxième emploi du mot « comprendre » dans nos traductions correspond à un verbe qui désigne la connaissance qui s'acquiert ; on pourrait traduire : « Vous ne saisissez pas cette parabole ? Alors comment vous *instruirez-vous* de toutes les paraboles ? »

On a le plus souvent interprété ce qui suit comme si c'était *l'explication* de la parabole du semeur, quitte à souligner du reste que c'est une explication allégorique qui n'est pas fidèle au sens de la dite parabole. Il nous semble que c'est encore une fois mépriser singulièrement la sensibilité tant intellectuelle que spirituelle de l'évangéliste ! Il n'est dit nulle part, ni chez Marc ni dans les parallèles, qu'il s'agit d'une « explication » proprement dite (Matthieu : « Ecoutez la parabole du semeur ». Luc : « Voici qu'elle est la parabole »). Et en tout cas, chez Marc, le v. 13 indique une transition sur laquelle on ne devrait pas se méprendre : Jésus s'attriste de la lenteur spirituelle des disciples, parce qu'ils n'entrent pas joyeusement dans le mystère du Royaume qu'il leur révèle. Alors Jésus reprend le terme si important de ce qui précède : « écouter », et il double son commentaire théologique des v. 10-12 d'un commentaire parénétique sur la façon dont la prédication est « écoutée » et doit l'être. C'est en quelque sorte une reprise du v. 3. Et c'est d'ailleurs le mot « écouter » que choisit Matthieu pour introduire cette exhortation : « Vous donc, écoutez la parabole du semeur » (et non pas, comme nos traductions : « Ecoutez ce que signifie... »). On sait qu'écouter implique dans toute l'Ecriture qu'on tire les conséquences de ce qu'on entend ; la parole engage l'homme, c'est ce que précisent ces v. 13-20.

Le vocabulaire (« la parole », au sens absolu), l'allusion aux persécutions indiquent un texte tardif, peut-être rédigé dans l'Eglise primitive. mais cela n'ôte rien au sens profond de la composition de Marc dont nous commençons à voir la rigueur. Nous devons donc nous garder d'une interprétation qui

exagèrerait l'aspect allégorique et ne verrait plus dans ce texte qu'un développement psychologique.

Ce n'est pas en effet une instruction pédagogique générale sur les diverses manières d'écouter des conseils, mais il s'agit de « la parole », et le thème de cette exhortation est si l'on veut : ce qu'il advient parmi les hommes de la parole prêchée. On remarquera que, contrairement à une interprétation populaire, il n'est pas question de correspondance entre la nature des terrains et la nature psychologique des auditeurs ; à chaque terrain correspond plutôt une *attitude* particulière *à l'égard de l'évangile* à travers les multiples aventures de l'existence dans le monde. Il s'agit, si l'on veut, de la réponse existentielle que l'on fait ou ne fait pas à la parole au milieu d'un monde hostile. A cet égard ce commentaire n'est pas aussi allégorique qu'on veut bien le dire ; ou du moins l'allégorie n'est en rien psychologique.

On a utilisé Luc 8. 14-15 (« Ce qui est tombé... ce sont ceux qui...) pour asseoir la thèse d'une interprétation allégorique maladroite. Luc aurait senti qu'il y avait dans « l'explication allégorique » de Marc une infidélité à la parabole, et il aurait essayé de faire le pont entre la parabole, où le sujet était la semence, et « l'explication », où le sujet était devenu, selon Marc, le terrain c'est-à-dire les auditeurs. D'où la rupture de construction de ces versets. Or, au contraire, cette juxtaposition nous paraît un témoignage en faveur de notre interprétation : il n'y a pas correspondance allégorique entre la parabole et le commentaire parénétique ; c'est paragraphe par paragraphe et non terme à terme, que le commentaire dégage quelques traits de l'anecdote pour en faire les signes de telle ou telle attitude existentielle en face de la parole . Ainsi Luc a rédigé ces v. 14 et 15 en style allusif : « Quant au paragraphe où il est question de ce qui est tombé parmi les épines, il nous indique ceux... »

v. 15 : Satan, cf. Gen. 3, en particulier v. 3 b à 5.

d) Conclusions à l'exégèse de l'ensemble des v. 1-20 :

Il ne faut pas disloquer ce passage que Marc a fortement composé pour nous transmettre la révélation de Jésus sur les mystères de la prédication (et que Matthieu et Luc ont conservé aussi comme faisant un tout).

Il faut écarter en particulier les théories par lesquelles on a essayé de recoller ensemble les morceaux de ce qu'on avait préalablement brisé : caractère hermétique des paraboles et enseignement ésotérique de Jésus à ses disciples ; déviation de l'église primitive vers l'allégorie moralisante...

Il ne faut pas vouloir évacuer tout mystère quand le mystère de l'élection est affirmé !

Plan : 1) Jésus révèle dans la parabole du semeur la puissance miraculeuse de la prédication dans un monde hostile ;

2) Il précise à ceux qui s'assemblent autour de sa personne que la prédication en paraboles des mystères du Royaume opère l'élection du peuple eschatologique ;

3) Il leur montre enfin comment, du côté de l'homme, la prédication provoque des attitudes diverses qui sont décisives.

A certains égards on pourrait dire qu'après avoir prononcé la parabole du semeur, Jésus en dégage pour l'Eglise d'abord l'aspect théologique, puis l'aspect anthropologique, ou même, à condition d'écarter toute exploitation semi-pélagienne de cette formule, le dessein de Dieu et l'engagement de l'homme. Il est admirable que la parabole du semeur ait pu ainsi en quelque sorte être dédoublée et être interprêtée successivement sous ces deux aspects.

*

* *

Trois prédications sur Marc 4. 1-20 :

1. v. 1-9 : le miracle de la prédication.

(ce texte pourrait convenir pour le dimanche des Missions)

restituer le contexte : le Christ venu instaurer le Royaume de Dieu et dont l'évangile rencontre l'hostilité du monde ;

attirer l'attention sur les diverses anomalies de la description, et les interpréter : générosité de la prédication, on n'apprécie pas d'avance les « bons terrains », etc.

2. v. 10-12 : la prédication de l'évangile et le dessein de Dieu :

Attention ! Ce que révèle ce texte ne peut être reçu que par ceux qui entourent Jésus (v. 10). Resserrons donc avant tout notre alliance de foi en Jésus-Christ ; rappelons-nous ce que nous avons découvert en lui : Dieu est amour, Dieu veut sauver le monde. Ne lâchons jamais cette assurance lumineuse lorsque le mystère nous déconcerte.

v. 11 : l'élection, utiliser l'analogie entre les paraboles et l'incarnation, démarche d'amour qui provoque par son humilité même la foi des uns et le rejet des autres. Cf. Pascal, *Lettre à Melle de Roannez*, fin octobre 1656 : « (Dieu) est demeuré caché... jusques l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité. Il était bien plus reconnaissable quand il était invisible, que non pas quand il s'est rendu visible ».

v. 12 : Dieu réalise ainsi son dessein pour le monde, dessein de jugement et de salut. Ne prétendons pas donner au Dieu de Jésus-Christ des leçons de justice et de miséricorde. Nous ne pouvons réduire à la mesure de notre jugeotte « le mystère du Royaume » (Rom. 9. 20). Un jugement terrible pèse sur le monde. Ne pas oublier que Jésus a souvent parlé du jugement. Cependant il ne nous a jamais permis de plonger nos regards dans ce mystère ténébreux. Au contraire il a voulu manifester la lumière du salut. C'est par une grâce inouïe que nous sommes sauvés, étonnons-nous surtout de cette grâce !
Consulter Pierre Maury, *La Prédestination*, (Labor et Fides, Genève, 1957) en particulier p. 60 pour la prédication.

3. v. 13-20 : Ecouter la prédication :

v. 10 : même pour les disciples la foi est difficile ; l'évangile n'est certes pas naturel à notre cœur.

Donc attention à la manière dont nous « recevons la parole » (cf. v. 24 a), c'est à dire à la manière dont s'établit la relation entre Dieu et nous.

Dénoncer la fâcheuse interprétation des terrains comme représentant différentes natures ou différentes qualités morales ; bien montrer que ce qui est décisif dans chaque cas, c'est ce que devient en nous la « parole », qui ne demande qu'à croître et fructifier. Que personne donc ne s'excuse en alléguant qu'il n'est pas un bon terrain.

Si l'on a clairement écarté l'allégorie psychologique, on peut et on doit sans crainte indiquer, en suivant le texte, comment les événements de nos vies mettent à l'épreuve notre attachement à l'évangile.

v. 20 : celui *rend justice* à la parole qui lui a été donnée, qui la reçoit comme elle le mérite, la voit porter en lui des fruits miraculeux. Il est introduit dans le renouvellement prodigieux du Royaume. Si on donne des exemples, on évitera de confondre miraculeux et spectaculaire ; le miracle du Royaume provoqué par l'évangile, ce sera par exemple être rendu capable de pardonner un vieux grief...

M.A. CHEVALIER, *Alger*.

Bibliographie

JEAN-CLAUDE MARGOT, *Les Epîtres de Pierre, Commentaire*, Labor et Fides, Genève 1960, 139 pages.

Les épîtres de Pierre sont généralement assez peu connues. Aussi salue-t-on avec contentement le commentaire du pasteur Margot.

Le commentaire, destiné aux chrétiens désireux d'une compréhension solide du texte, leur offre une bonne présentation du fond vétérotestamentaire et l'information sur le milieu ambiant. L'auteur expose les différents sens que peuvent avoir les expressions grecques là où l'exégèse le demande. Cela ne fatiguera pourtant pas le lecteur laïc parce que tout y est subordonné à un effort constant de dégager l'actualité du texte dans un langage moderne. On regrette seulement que l'auteur (par un souci d'orthodoxie protestante ?) ait estompé les contours hellénistiques de la seconde épître. Une excellente préface de Pierre Bonnard aide à situer la première épître ; le problème du thème baptismal y est abordé également. Les pasteurs pourront eux aussi profiter de ce travail.

B.H.

DOM CLAUDE JEAN-NESMY, *Spiritualité de la Pentecôte*, Desclée de Brouwer, Paris 1960 (Cahiers de la Pierre-qui-vire), 317 pages.

Montrer que la liturgie trouve ses premiers linéaments dans les Ecritures mêmes, montrer qu'en elle s'opère la mystérieuse participation du croyant à la vie du Christ, tel est le but que se propose la série « Spiritualité de l'année liturgique » dont ce livre est le second. C'est dire que les moines de la Pierre-qui-Vire veulent faire œuvre œcuménique.

La première partie de cette étude est consacrée à la fête de Pentecôte, ses antécédents vétérotestamentaires : fête des semaines, année jubilaire, Sinaï, date symbolique ; sa liturgie faite d'un joyeux triomphe et d'une ardente supplication ; sa spiritualité : par le Saint-Esprit qui nous est donné, nous sommes introduits à l'intérieur même de la vie trinitaire.

La deuxième partie examine rapidement la structure des 24 dimanches après Pentecôte et des fêtes principales qui jalonnent cette période. Il faut signaler deux thèmes remarquablement traités : une brève théologie du dimanche comme événement sacramentel et eschatologique ; les éléments d'une lecture spirituelle de l'Ecriture.

Excellent livre, simple, facile à lire, utile aux fidèles catholiques surtout, à cause de ses nombreuses références au missel, mais précieux aussi aux non catholiques qui se préoccupent d'un renouveau liturgique.

C.-E. M.

S. DE DIÉTRICH, *Hommes libres*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1957, 121 pages.

Ce petit livre, dont le titre suggère déjà un souci d'actualité — à une époque où la notion de liberté est devenue aussi douteuse et équivoque que celle de la vérité chez Pilate — est comme un itinéraire passionnant à travers la Bible, dessiné avec la maîtrise caractéristique de son auteur, dont la contribution remarquable au renouveau biblique de notre temps est bien connue.

Parcourant et résumant en quelque sorte l'Ecriture sous l'aspect de la liberté, S. de D. nous frappe par son sens de l'essentiel, qui se traduit aussi bien dans la substance que dans la forme, dans son résumé de la Bonne Nouvelle comme dans la simplicité de son langage sobre et concis. Ce sens de l'essentiel va de pair avec un réalisme qui, tout en supposant la recherche historique et exégétique, évite aussi bien une spiritualisation qu'une sécularisation de l'histoire du salut et fait ressortir la réalité de Dieu dans la vie et dans l'histoire des hommes.

nous avec leur personnalité propre, montrent que le message de Jésus, accomplissement de l'Ancien Testament (Matthieu), consiste dans l'annonce du royaume, victorieux des forces démoniaques (Marc), ce qui entraine une vie

Particulièrement utiles pour une meilleure compréhension de l'histoire de l'A.T. et de sa valeur spirituelle sont les aperçus consacrés à la libération politique d'Israël de l'esclavage en Egypte, à la loi de Moïse et au Prophétisme. En effet, en racontant d'une façon aussi claire que concise quelques épisodes de la vie des Prophètes Elie, Amos et Jérémie, l'auteur nous fait saisir l'essence de la vocation prophétique.

Un chapitre inspiré des Psaumes et du livre de Job, et qui met l'accent sur la virilité et sur l'audace de la piété biblique clôt la partie consacrée à l'A.T.. Ici, comme aussi ailleurs, l'auteur fait ressortir l'authenticité de l'expérience humaine de Dieu.

La personne et la mission de Jésus-Christ nous sont présentées sous trois aspects : *victoire* sur satan, par son refus de la désobéissance d'Adam, d'une manifestation miraculeuse et éclatante de son origine divine, et du messianisme politique de ses compatriotes ; *libération* de l'esclavage qui nous empêche de vraiment aimer Dieu et le prochain, par la vérité que nous connaîtrons en demeurant en Lui, par la foi et par l'obéissance ; *exemple* de liberté dans ses relations avec les hommes et à l'égard de ceux qui l'accusent, le condamnent et le crucifient.

Nombreux sont ensuite les aspects de la vie d'Eglise que l'auteur explique, souligne ou effleure, souvent à propos d'événements concrets racontés dans les Actes des Apôtres ou dans les épîtres. Relevons la disponibilité du chrétien pour donner son cœur à Dieu et partager ses biens avec ses frères, sa spiritualité du combat à l'exemple de saint Paul, les disciplines qui s'imposent pour mieux courir sans risquer de chute, sa liberté à l'égard du passé comme de l'avenir pour vivre dans l'aujourd'hui, la soumission mutuelle dans la charité et la subordination de la liberté personnelle à la recherche de tout ce qui édifie l'Eglise, la transformation de la notion de l'autorité par l'exemple du Christ (Luc 22.24-27 ; Jean 13.1-17) et les conséquences qui en découlent pour les relations entre les hommes.

Dans un chapitre consacré à l'épître aux Galates l'auteur insiste avec saint Paul sur ce qui constitue le point de départ de toute vie chrétienne : la justification par la foi.

De même que ce livre commence par s'interroger sur les différentes notions de la liberté, il se termine en donnant quelques précisions concernant la réponse de lEglise, notamment en ce qui concerne la liberté du travailleur, les peuples en marche vers l'indépendance, l'action et l'attitude politiques du chrétien (recherche des compromis inévitables, acceptation des tensions douloureuses entre les exigences de sa foi et les réalités du monde, mais refus de l'injustice, résistance aux réactions passionnelles, et obligation de s'informer solidement et impartialement).

Après avoir déclaré que l'Eglise doit revendiquer la liberté de prêcher l'Evangile à tous les hommes, et qu'elle doit veiller, afin que la justice de Dieu soit respectée dans les rapports humains, S. de Diétrich termine en soulignant l'importance primordiale du témoignage de l'Eglise par sa vie même.

A. Q.v.U.

LOUIS BOUYER, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris 1960, 635 pages.

Ce livre est le premier d'une nouvelle série : « Histoire de la spiritualité chrétienne ». Cette série ne veut pas offrir un tableau des spiritualités chrétiennes prétendument diverses, mais se propose de montrer l'évolution de la spiritualité chrétienne, c'est-à-dire de découvrir comment chaque époque de l'histoire a résolu le problème toujours identique de la vie dans le Christ. Pour mener à bien la première étape de cette vaste entreprise, il fallait les qualités du Père Bouyer : connaissances exégétiques et historiques, vision synthétique absolument éblouissantes.

La première partie du livre décrit la spiritualité des écrivains néotestamentaires en dégageant son dynamisme, son évolution au sein même de l'Ecriture. Pofondément enraciné dans la spiritualité juive qui est à la fois moralisme et mysticisme, l'enseignement de Jésus consiste, après un appel à la repentance, dans l'annonce du Royaume promis au pauvres et qui fait déjà irruption dans ce monde par l'activité du Christ, Fils de Dieu. La piété de l'Eglise primitive est toute centrée sur la mort et la résurrection du Christ, ainsi que sur l'expérience du Saint Esprit. Saint Paul en tire les conséquences en insistant sur le nouveau commencement que signifie la venue du Christ auquel nous sommes unis par l'Esprit, dans l'Eglise, au moyen des sacrements. Les quatre évangélistes, que le Père Bouyer fait littéralement vivre devant

de pauvreté et de prière, à l'image de la Vierge Marie (Luc), la vie des enfants de Dieu dans la lumière, dans la foi et dans l'amour, que rend possible la présence du Saint Esprit envoyé par le Fils (Jean). La piété proprement sacrificielle trouve aussi sa place dans le Nouveau Testament : par le sacrifice du Christ, accomplissement des sacrifices anciens, nous avons accès à Dieu (Hébreux), nous participons à ce sacrifice par les sacrements et par nos souffrances (I Pierre). Enfin, la morale chrétienne et le problème des épreuves sont abordés de manière particulière par l'épitre de Jacques.

La spiritualité des Pères n'est pas seulement une répercussion et une interprétation des écrits néotestamentaires, elle prolonge aussi la tradition spirituelle et liturgique vivante de l'Eglise primitive, et elle continue sans brisure cette évolution si bien discernée dans l'Ecriture. Les premières générations chrétiennes se préoccupent beaucoup de l'eschatologie, anticipée dans l'Eucharistie, celle-ci plaçant l'Eglise sous le signe de la croix et de l'amour. Le martyre, auquel on aspire est comme un baptême qui unit au Christ et comme une eucharistie par laquelle le croyant offre sa vie en sacrifice pour l'Eglise. Loin d'être forcément hérétique, la gnose, la connaissance de Dieu, plonge ses racines dans l'Ancien Testament et joue un grand role dans la piété chrétienne orthodoxe des deux premiers siècles. Clément et Origène développent cette gnose orthodoxe en faisant un large usage de la philosophie grecque. En même temps que le christianisme s'installe dans l'Empire, on assiste à la naissance du monachisme qui est un effort pour conserver au christianisme son caractère étranger du monde. Il prend en quelque sorte la place du martyre. Aux anachorètes tels que saint Antoine et au cénobitisme organisé par saint Pacôme succède le monachisme savant : les trois Cappadociens, Macaire, Evagre le Pontique. Dans la ligne spirituelle des Cappadociens, mais avec une remarquable originalité, se placent les écrits du pseudo-Denys qui, à la suite des Pères Grecs mais de manière plus technique, développe le thème de la déification. Les Pères orientaux du ve au viie siècles, bien que parfois très importants ne participent pas à un développement créateur. Parmi les Pères latins, la spiritualité ascétique trouve son expression chez saint Ambroise et saint Jérôme. Mais c'est surtout saint Augustin, avec sa mystique de la grâce et de la charité, qui marquera tout l'occident. A partir de lui aussi s'opère un profond changement dans le monachisme qui devient communautaire : communauté de prêtres chez saint Augustin, vie proprement cénobitique chez Cassien et surtout chez saint Benoit. Cependant, la concentration dans le monachisme de tout le développement spirituel n'empêche pas l'ensemble des chrétiens de continuer à vivre intensément dans le Christ par les sacrements et la liturgie, ce dont témoignent en particulier les homélies de saint Léon.

Rassembler une telle matière en un seul volume et la présenter de manière agréable, c'est forcément s'exposer à donner, sans les discuter, des solutions parfois problématiques. Vouloir marquer la continuité — qui certes existe — de six siècles d'histoire, c'est parfois imposer à la réalité une ligne schématique à laquelle elle échappe toujours d'une certaine manière. Mais il valait la peine de tenter une telle gageure et le Père Bouyer l'a fait brillamment.

C.-E. M.

MARIE-JOSEPH NICOLAS, O.P., *L'Eucharistie*, Arthème Fayard, Paris 1959 (Je sais, je crois), 119 pages.

Bref exposé qui présente de manière très classique la notion catholique romaine de l'Eucharistie au plan de la doctrine, au plan de la théologie et au plan de la pratique. La deuxième partie, la plus importante, est un développement rigoureusement thomiste qui, sur deux points en tout cas, représente un effort œcuménique : l'union très fortement soulignée entre le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe ; l'insistance sur l'Eucharistie comme communion.

Il faut faire à ce livre deux remarques critiques assez importantes. D'une part, atteint-il le but de vulgarisation poursuivi par la collection « Je sais, je crois » ? plusieurs chapitres de cette étude sont difficiles à qui n'a pas de formation théologique et philosophique. D'autre part, si l'on se place du point-de-vue œcuménique, on voudrait voir plus d'audace dans l'appréciation et moins de ténacité dans la justification de pratiques plus ou moins secondaires telles que le culte de la présence réelle, la célébration « le dos tourné », la communion sous une seule espèce, l'usage du latin, les messes privées sans possibilité de concélébration.

C.-E. M.

CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, texte, introduction et notes de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl, Le Cerf, Paris 1960 (Sources chrétiennes, 70), 298 pages.

Faisant suite au *Protreptique* (introduction apologétique à la foi), le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie a pour but de donner aux baptisés une formation pratique, en prévision d'une connaissance plus parfaite et spéculative. Cette exhortation de morale très concrète occupe les livres II et III du *Pédagogue*, alors que le livre I de cet ouvrage pose le principe d'une pédagogie divine, montre que tout homme est appelé à être l'enfant qui en bénéficie, refuse, contre les gnostiques, d'opposer en Dieu bonté et sévérité, et s'attache à définir cette éducation dont le Christ est le pédagogue.

C'est de ce premier livre que le présent volume nous donne le texte et la traduction très soignée et très compétente. L'importante introduction, elle, concerne l'œuvre dans son ensemble, et examine son thème principal, les caractères de sa théologie et surtout de sa morale, et enfin son intérêt historique, notamment en ce qui concerne l'intégration de la pensée chrétienne et de la culture antique. Comme le remarque la traductrice, ce livre I contient, à côté de passages qui, pour nous, ont beaucoup perdu de leur intérêt, des morceaux denses et remarquables de spiritualité.

P.-Y. E.

JEAN COLSON, *Clément de Rome*. Les Editions Ouvrières, Paris 1960 (Collection « Eglise d'hier et d'aujourd'hui »).

Ce petit volume retiendra l'attention de tous ceux qui étudient comment fut comprise dans l'Eglise ancienne la question de l'institution et de la permanence des ministères.

La lettre adressée en 96 par « l'Eglise de Dieu en séjour à Rome, à l'Eglise de Dieu en séjour à Corinthe » est sans nom d'auteur, mais toute la tradition désigne Clément comme son rédacteur. Il y avait des divisions dans la communauté de Corinthe, « révolte inadmissible et déplacée pour des élus de Dieu, meurtrière et impie, qu'une poignée d'individus, meneurs emportés et arrogants ont allumée ». Des presbytres « qui remplissaient de manière irréprochable leur ministère vis-à-vis du troupeau du Christ, avec humilité, tranquillement », ont été « rejetés du ministère ». Cela a produit « un schisme qui en a perverti beaucoup, en a jeté beaucoup dans le découragement, beaucoup dans le doute, tous dans la tristesse ». L'Eglise de Rome entreprend de remédier à la crise et la lettre prend nettement parti pour les presbytres déposés.

Le commentaire de Jean Colson éclaire l'argumentation de Clément par l'étude du caractère judéo-chrétien de son épitre. Lorsque Clément défend la permanence de la charge des ministres ordonnés de l'Eglise, il se réfère à l'Ancien Testament. « Au grand prêtre, des fonctions spéciales ont été données ; aux prêtres, une place spéciale a été prescrite ; aux lévites, des diaconies spéciales incombent ». La communauté romaine, nourrie de tradition lévitique, réagit contre des désordres qui s'expliquent à Corinthe en milieu pagano-chrétien.

Les sacerdoces païens n'étaient que des fonctions provisoires, ne prétendant pas consacrer toute la vie d'un homme. En Grèce, où tout magistrat civil avait en mains les rites et les sacrifices tant que durait sa charge, le sacerdoce se trouvait en quelque sorte lié à cette magistrature élective dans laquelle les représentants de la cité étaient installés pour un temps et qu'ils perdaient à l'expiration du délai, ou s'ils étaient déchargés par les citoyens. Les « prêtres », attachés au service des temples pour l'immolation des victimes, n'exerçaient leur charge que par délégation, à la place des magistrats présidant aux sacrifices. Le sacerdoce païen était ainsi une fonction que l'on prenait ou quittait à son gré, ou plutôt au gré de la cité. Dans le milieu pagano-chrétien, une communauté pourra avoir tendance à considérer les ministres de l'Eglise comme ses magistrats, ses préposés, voire ses employés.

Au contraire le sacerdoce juif marquait l'individu pour la vie. Le peuple saint, choisi par Dieu lui-même, avait conscience que ceux qui remplissaient les fonctions sacerdotales au milieu de lui n'étaient pas des fonctionnaires révocables à merci, mais des élus de Dieu, désignés par Lui. Dans le milieu judéo-chrétien la transposition de cette notion de fonction sacerdotale s'opérera en faveur des nouveaux ministères. C'est « le Maître qui a déterminé Lui-même par sa décision souveraine où et par qui doivent s'accomplir les offrandes et la liturgie ». L'Eglise étant le nouveau peuple de Dieu, sa « portion sainte », le ministère sacerdotal dans l'Eglise « découle en bel ordre

de la volonté de Dieu », car « le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ », et ce sont les apôtres qui ont institué épiscopes et presbytres. Il s'en dégagera l'ordination permanente des « liturges » désignés par Dieu dans son nouveau peuple élu. Le sacerdoce unique du Christ a fait subir au sacerdoce lévitique une transformation radicale, mais le caractère sacerdotal des ministères de l'Eglise reste un fait ; il a été tranquillement vécu en milieu judéo-chrétien avant de s'expliciter en doctrine pour les milieux pagano-chrétiens.

P.R.M.

KARL RAHNER, S.J. *Marie mère du Seigneur*, traduit de l'allemand par Roger Tandonnet Ed. de l'Orante, Paris 1960, 132 pages.

Nous ne pouvons accepter les derniers dogmes mariaux, et nous avons à faire les mêmes réserves de fond à tout livre catholique traitant de mariologie. Néanmoins, il y a diverses manières de présenter ces dogmes et, à cet égard, ce livre est un bon livre. Certes, ce sont des méditations qui se fondent sur les dogmes, dans une fidélité totale à la foi catholique, mais elles représentent un effort pour les interpréter de manière évangélique.

Le premier mérite de cet ouvrage est de vouloir s'appuyer au départ sur l'Ecriture (p. 31). En second lieu, il contemple le mystère de la Vierge avec une vision toute théocentrique, en l'intégrant dans le dynamisme de l'histoire du salut, du plan de Dieu. Enfin loin de nous présenter Marie comme un personnage isolé, unique, et sans commune mesure avec nous, il examine chaque affirmation mariale dans ses conséquences, dans sa signification pour nous, la Vierge étant soit la figure de l'Eglise, soit « la réalisation concrète du parfait chrétien » (p. 49).

C.-E. M.

J. HAVET, *Le protestantisme en Belgique, sa situation actuelle*, Chevetogne 1960 (Coll. Irenikon), 31 pages.

Avec une objectivité et une ouverture qui prennent leur source dans une vraie charité œcuménique, cette brochure examine le protestantisme belge dans la diversité de ses dénominations, sans oublier — c'est remarquable de la part d'un catholique, et exemplaire dans un pays à faible minorité protestante — de souligner l'unité certaine, encore que limitée, sous-jacente à cette diversité.

P.-Y. E.

L.-M. DEWAILLY, O.P. *Envoyés du Père, Mission et apostolicité*, L'Orante, Paris 1960 (« Lumière et nations »), 158 pages.

Le sous-titre de ce livre indique bien son objet : remettre en rapport vivant les termes de mission et d'apostolicité pour rappeler que le principe de la mission est un envoi par Dieu. L'auteur a réuni ici trois articles qui datent d'une dizaine d'années. Le premier insiste sur le fait que la mission peut être envisagée dans ses méthodes, son esprit, ses destinataires (l'univers) : mais ce qui est premier, c'est qu'elle vient du Dieu trinitaire, reçoit de lui son efficacité, et s'achève en lui.

Le deuxième article constitue une étude sur l'apostolicité de l'Eglise, c'est-à-dire sur ce qui relie l'Eglise à la mission des apôtres et par eux à celle du Christ. C'est l'occasion de rappeler la totale dépendance de l'apôtre par rapport au Christ et son double service : du Christ et de l'Eglise ; les « pouvoirs » de l'apôtre (comme on dit en théologie romaine) n'ont pas d'autre but que cela. C'est aussi l'occasion de montrer que la consécration épiscopale est le sacrement de la mission, et que si, dans une perspective épiscopale, l'évêque est le successeur des apôtres dans tout ce que l'apostolat a de transmissible, c'est afin que l'apostolicité soit le bien commun de toute l'Eglise et de chaque baptisé.

Un troisième article montre comment l'adjectif « apostolique » s'est peu à peu dévalué en cessant de plus en plus d'être rattaché aux apôtres et à leur mission. — Un livre plein d'intérêt au moment où l'on prend partout conscience du caractère essentiellement missionnaire de l'Eglise.

P.-Y. E.

Notes discographiques

TRADITION ET FOLKLORE

Nul ne devrait ignorer les deux petits disques de *Magdalith*, qui ont d'ailleurs fait leur chemin aisément depuis leur parution *(Studio SM 45-22/23)*. Cette voix riche de sonorités gutturales ou tendres, et les rythmes de percussion des « tophim » jordaniens, redonnent une vie prodigieuse au chant *folklorique* ou *traditionnel* d'Israël (il faut entendre le déchirant Ps. 22) et communiquent la même authenticité à des compositions nouvelles, celles de MAGDALITH elle-même, ou ce « Cantique de Moïse » (de l'ABBÉ REBOUD) qui, en hébreu et pétri par cette voix passionnée, semble surgir des âges lointains.

La *Chorale Israëlienne « Rinat »* est une formation jeune et sympathique, plus à l'aise dans les chants populaires et danses de son pays que dans les Psaumes 120 et 47, sur l'origine musicale desquels aucune indication ne nous est donnée, mais qui semblent des adaptations contemporaines assez éloignées des chants traditionnels *(Erato LDE 1059*, 17 cm.*)*.

Les *Chants de Madagascar* enregistrés par la chorale du Scolasticat de Soavimbahoaka *(Studio SM 45-31)* appartiennent au genre mixte du « folklore religieux », thème biblique exprimé dans le rythme des chants profanes locaux. On regrette que la vigueur et les subtilités de ce rythme soient alourdies par l'harmonisation qui empâte les contours.

Le *Studio SM* nous fait poursuivre notre voyage, pour notre émerveillement, en Roumanie avec l'excellente Chorale Trajan Popesco, aussi brillante dans l'exécution de ces chants populaires qu'elle est fervente dans ses précédents enregistrements liturgiques (cf. *Verbum Caro, 53* p. 102-103). Les *Noëls roumains* constituent un petit disque parfait à tous égards *(SM 45-27)*, avec ses six chants de caractère très différents, dont l'un est interprété par un enfant soprano avec une pureté et une simplicité exceptionnelles. Quant au *Folklore roumain (SM 33-56*, 33t. 25 cm.), ce disque nous en présente des aspects variés, joyeux ou nostalgiques, tous admirables. Les harmonisations de TRAJAN POPESCO sont pleines d'esprit, de poésie et de musicalité. Au total une rare réussite.

NOEL

Avec *Le Noël sur la place* d'HENRI GHÉON, interprété par les Compagnons de Jeux, créateurs de cette œuvre célèbre, *Pastorale et Musique* efface totalement l'impression laissée par l'enregistrement maladroit du *Chemin de Croix* du même auteur (cf. *Verbum Caro, 50* p. 239). Cette histoire de la Nativité jouée par une troupe de bohémiens est à la fois vivante et recueillie. Les interventions de la guitare, sobres et suggestives, suffisent à recréer pour l'imagination le décor et l'image qui manquent pour les yeux. La sincérité des interprètes fait le reste. De sorte que ce « jeu » de plein-air ou de scène devient sans peine méditation plus intime *(PM 30.006*, 33t. 30 cm.*)*.

Les célébrations folkloriques de Noël sont touchantes et poétiques, à défaut de pénétrer le mystère profond de la naissance du Messie. Mais les bergers de la Nativité, dans leur humble humanité, ont-ils compris la plénitude de la Bonne Nouvelle qui leur était annoncée ? Comme eux, les bergers de Provence font acte de foi en marchant vers l'Enfant. *Noël provençal* est un écho de la messe de minuit à l'abbaye Saint-Michel de Frigolet *(Festival FX 45 1204*, 45t.*)*, avec les chants provençaux, les galoubets et tambourins, l'offrande des agneaux. Fragments de reportage radiophonique assemblés autour d'un commentaire, sans aucune prétention à faire de la pastorale liturgique !

Chaque année novembre et décembre voient paraître leur contingent d'enregistrements de cantiques et chœurs pour Noël. Du dernier lot on retiendra deux disques de *Pastorale et Musique*, caractéristiques des deux principales voies généralement explorées. Tout d'abord les Noëls populaires et folkloriques, comme ces *Noëls de l'Est* joliment chantés par les Petits Chanteurs à la Croix de Lorraine *(PM 17.014*, 45t.*)*. Mais aussi de plus en plus, sous l'influence du renouveau catholique du chant des fidèles, des cantiques destinés aux célébrations de Noël, texte français et musique édités sur fiches, comme *Nouvelle ! Nouvelle ! (PM 25.008*, 33t. 25 cm.*)*, dont la plupart d'ailleurs utilisent des mélodies de Noëls populaires.

POLYPHONIE ET CHANT SACRÉ

Heinrich Schutz est de mieux en mieux servi par le disque, nous l'avons déjà remarqué (cf. *Verbum Caro, 52* p. 437 et 439). La firme *Harmonia Mundi*, qui poursuit la diffusion en France des enregistrements allemands *Cantate*, enrichit cette discographie de Schutz avec trois suites d'œuvres vocales, admirablement enregistrées. Le premier disque réunit deux Psaumes (ceux-là même qui étaient signalés dans la précédente chronique, avec la référence allemande) et un *Magnificat* pour solistes, chœurs et instruments *(HMD 25. 122*, 33t. 25 cm.*)*. Un autre donne six motets de la *Geistliche Chormusik* en style contrapuntique *(HMD 25.133*, 33t. 25 cm.*)*. Le troisième offre un choix d'œuvres pour solistes, huit des *Petits Concerts Spirituels* et quatre des *Symphoniae Sacrae*, qui constituent autant de méditations pacifiantes sur des textes bibliques *(HMD 30.516*, 33t. 30 cm.*)*. La beauté des œuvres et la qualité de l'interprétation mettent ces disques au premier plan.

Les mêmes éditeurs nous permettent d'apprécier d'autres œuvres peu connues : *Motets du XVIIe siècle* de Lechner et Eccard, disciples de Lassus, de Schein, Hammerschmidt et Kuhnau *(HMD 30.521*, 33t. 30 cm.*)*, deux *Cantates* pour ténor de Telemann *(HMD 25.125*, 33t. 25 cm.*)*, et quatre *Arias* pour soprano et violon de Haendel *(HMD 25.124*, 33t. 25 cm.*)*.

Trois Motets de J.S. Bach, encore un disque à recommander avec chaleur. Rompant en effet avec la « tradition » qu'ils attribuent à « la restauration romantique de la musique sacrée, érigeant le dogme de l'art *a cappella* », les producteurs de cet enregistrement ont choisi, avec de bonnes raisons qu'ils exposent, de redonner leur véritable couleur et leur vie à ces grands motets qui paraissent si souvent massifs, compacts, austères. Des parties instrumentales doublent et soutiennent avec discrétion les chœurs, le cantus firmus est souligné par un instrument à vent, au grand chœur se substitue parfois un chœur de solistes, tous procédés utilisés avec intelligence et avec un sens profond de la musique baroque qui font de cette interprétation un très grand chef d'œuvre *(HMD 30.522*, 33t. 30 cm., avec le célèbre *Jesu meine Freude)*.

Deux *Cantates d'église* de Bach (BWV 34 et 187), publiées encore par les mêmes éditeurs (*HMD 30.519*, 33t. 30 cm.), constituent l'album n° 6 de la belle collection du *Club Chrétien du Disque* (cf. *Verbum Caro, 53* p. 101) patronnée par *Harmonia Mundi* dont les animateurs montrent décidément un remarquable dynamisme. Une preuve supplémentaire en est donnée par la Revue *Musique de tous les temps* qu'ils dirigent, « pour le développement de la culture musicale par le disque ». Chaque numéro constitue une monographie de qualité sur un sujet (par exemple Haendel en février 1960), avec références discographiques et de plus illustrations sonores sous forme d'un petit disque 33t. 17 cm.

La *Missa brevis* de Palestrina, interprétée par les chanteurs de Saint-Eustache *(P.M. 25.001*, 33t. 25 cm. stéréo compatible*)*, forme le troisième volet du tryptique édité par *Pastorale et Musique* pour témoigner des vertus de la polyphonie classique et de son sens liturgique (cf. *Verbum Caro, 52* p. 438). Avec des œuvres aussi limpides, la démonstration est convaincante.

Un autre volet de ce tryptique, la *Missa Quarti Toni* de Victoria, a reçu une nouvelle illustration de choix avec l'interprétation de la Chorale espagnole Sant-Jordi, servie de surcroît par une belle prise de son stéréophonique *(Studio SM 30-06 sté*, 33t. 30 cm.*)*, et accompagnée, sur la deuxième face, par des pièces polyphoniques de six autres auteurs espagnols des XVe et XVIe siècles.

R.G.

Table des matières

Volume XIV, Nos 53-56, P. 1-384

	N°	P.
VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. L'attitude chrétienne devant le schisme de l'Eglise	*53*,	14
— L'autorité pastorale d'après les confessions de foi réformées	*55*,	202
BAVAUD, GEORGES. Les rapports de la grâce et du libre arbitre	*56*,	328
BUERKI, BRUNO. *Pastorale liturgique :* La confession des péchés dans la liturgie eucharistique	*53*,	49
CADET, JEAN. L'autorité pastorale dans la pratique de l'Eglise catholique	*54*,	115
EMERY, PIERRE YVES. La méditation de l'Ecriture	*56*,	339
EVDOKIMOV, PAUL. L'Esprit saint et la prière pour l'unité	*55*,	250
GUIMET, FERNAND. Création et résurrection	*53*,	29
LEUBA, JEAN-LOUIS. La division des Eglises est-elle un mal nécessaire	*54*,	105
L'HUILLIER, PIERRE. Théologie de l'épiclèse	*56*,	307
NISSIOTIS, NIKOS A. Le sacerdoce charismatique, le laïcat et l'autorité pastorale	*55*,	217
RAMSEYER, JEAN-PHILIPPE. Principes christologiques de la cure d'âme	*54*,	136
REYMOND, PHILIPPE. Un aspect de la liberté dans l'Ancien Testament	*53*,	39
— L'amour de Dieu dans le don de la loi	*56*,	299
ROUSSEAU, DOM OLIVIER. Possession de la vérité et prière pour l'unité	*55*,	241
STOOP, FRANÇOIS. Le christianisme, religion d'amour	*53*,	3
THURIAN, MAX. Conversion spirituelle et prière pour l'unité	*55*,	265
Notes bibliques de prédication :		
pour les temps de l'Epiphanie à la Semaine Sainte (C.A. KELLER, J.C. MARGOT)	*53*,	70
pour les temps de Pâques et de la Pentecôte (R.M. ACHARD, D. LYS)	*54*,	153
pour les dimanches après l'Epiphanie (M.-A. CHEVALIER)	*56*,	369
Chroniques :		
BRANDON, PHILIPPE. L'imaginaire de Vérité	*53*,	85
ESSER, HANS HELMUT. Inventaire des livres théologiques parus en allemand depuis 1957	*54*,	167
LACOCQUE, ANDRÉ. « L'hypothèse documentaire et la composition du Pentateuque » de U. Cassuto	*54*,	183
Editorial	*53*, 1	*56*, 297
Bibliographie	*53*, 90 *54*, 190 *55*, 287	*56*, 377
Ouvrages reçus	*54*, 197	*55*, 295
Discographie	*53*, 99	*56*, 382

« VERBUM CARO » — 4e Trimestre 1960 - N° 22 — LES PRESSES DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C. P. P. 33.505)